التراث العربي
العدد (١٥٢)/ ربيع /٢٠١٩

الحمراء

د. علي دياب

بقيت حمراء غرناطة أكثر من قرنين عنواناً لمجد العروبة ودولتها في الأندلس، وملاذاً ساطعاً للحضارة العربية الأندلسية، وكانت أنوارها تسطع في أرجاء أوروبا، التي كانت تعيش ظلمات العصور الوسطى. وتاريخ الحمراء جزء لا يتجزأ من التاريخ الأندلسي، وهو قديم يعود إلى القرن الرابع الهجري /١٠ م/ أيام الدولة العربية في الأندلس، كانت الحمراء وقتها قلعة متواضعة، وتتحدّث الرواية الأندلسية المعاصرة عن قلعة بنيت على ضفة نهر حدارة اليسرى، تسمّى قلعة الحمراء، فلما تولّى باديس بن حبوس زعيم البربر حكم غرناطة اتخذها قاعدة لملكه في بداية القرن الخامس الهجري /٦ م/ وأنشأ سوراً ضخماً حول التل الذي تقع عليه القلعة، وأنشأ في داخله قصبة اتخذها قاعدة له ومركزاً لحكمه وسميت بالقلعة الحمراء، وذلك تجديداً لاسمها القديم، ثم زيد في هذه القلعة، واتسع نطاقها مع مرور الزمن، وغدت حِصْنَ غرناطة وقاعدتها الرئيسة. ولما غلب محمد ابن الأحمر على غرناطة عام خمسةٍ وثلاثين وستمئة للهجرة /١٢٣٨م/ أنشأ فوق هذا الموقع القديم وداخل الأسوار حصنه أو قصره الذي أطلق عليه اسم الحمراء، وهذا ما أورده المؤرخ محمد عبد الله عنان في جزئه الرابع من كتابه: "دولة الإسلام في الأندلس"، وأشار إلى أن ابن الأحمر جلب الماء لقصره من نهر حدارة واتخذه

قاعدة ملكه وأنشأ فيه أبراجاً منيعة عدة، ومنها البرج الكبير المسمى ببرج المراقبة (Torre de la vela). ومن المرجح أن قصر الحمراء يرجع إلى قيام قصر ابن الأحمر، فوق أطلال قلعة الحمراء القديمة، وليس إلى تسميته باسمه، وقد ذكر بعض الباحثين أن إطلاق اسم الحمراء على صرح غرناطة الملكي، يرجع إلى احمرار أبراجه الشاهقة، أو إلى لون الآجُرّ الأحمر، الذي بنيت به الأسوار الخارجية، وقيل أيضاً: إن التسمية ترجع إلى لون المشاعل الحمراء التي كان يجري البناء ليلاً على ضوئها، ومازالت إلى الآن بجوار قصر الحمراء أطلال القلعة القديمة تحمل اسم: قلعة الأبراج الحمراء (Castillo des Torres bernejas) وهو ما يؤيد صحة التعليل لاسم الحمراء، وأكد ذلك أيضاً المستشرق جاينجوس لأطلس الحمراء، وكذلك دائرة المعارف البريطانية، تحت كلمة (Alhambra).

استمر في البناء من بعد محمد بن الأحمر ابنه محمد الفقيه الملقب بالغالب بالله، فأنشأ الحصن والقصر الملكي في أواخر القرن السابع الهجري /١٣م/ كما أنشأ حفيده محمد إلى جانب القصر في الجنوب الشرقي منه مسجداً بديعاً في المكان الذي تقع فيه اليوم كنيسة سانت ماري، التي بنيت في القرن السابع عشر الميلادي، ولم يبق اليوم من آثار مسجد الحمراء سوى مصباح برونزي فخم محفوظ في متحف مدريد. كما يذكر المؤرخون أن الفضل يعود إلى السلطان يوسف أبي الحجاج الملك الشاعر والفنان الموهوب، فزاد في قصر الحمراء زيادة كبيرة وأسبغ عليه روائع الفن والزخارف الداخلية اللائقة، وأنشأ البرج الشاهق الذي يقع فوق مدخل القصر الرئيس، وهو المسمّى باب العدل الذي لا يزال يحمل تاريخ إنشائه سنة تسع وأربعين وسبعمئة للهجرة /١٣٤٨م/ وكان اسم

الحمراء يطلق على هذه التحفة المعمارية الفخمة. كما يلحق بقصر الحمراء بستان عظيم، يزرع بأشجار البرتقال والورود والرياحين، ويتخلله خرير الماء المتدفق من عدد من النوافير التي يصلها الماء من نهر حدارة، ويصل الزائر إلى البستان من باب غرناطة المسمى: باب الرمان (Puerta de los Granadas) ويتكون قصر الحمراء وهو قصر ملوك بني الأحمر السابقين، من ثلاثة أبنية رئيسة فتهدم أحدها وأصبح اليوم أطلالاً دارسة، ويتكون الثاني من قصر قمارش وله واجهة فخمة فيها بابان كبيران، وقد كان هذا البناء المقر الرسمي لملوك غرناطة السابقين، ويسمّى هذا القصر أيضاً ببهو السفراء (Sala de Los Ambaj dores) وهو أعظم أبهاء قصر الحمراء، وكان به مجلس العرش، وقد بنى معظم أجنحة هذا البهو محمد الغني بالله سنة ثلاث وستين وسبعمئة إلى سنة ثلاث وتسعين وسبعمئة للهجرة.

أما البناء الثالث فهو قصر ملكي آخر أطلق عليه حي السباع (Patio de los Leones) وذلك بسبب الفناء الذي تقع فيه نافورة السباع المشهورة، وهذا القصر هو أحدث أبنية الحمراء، فيه نقوش تشيد بذكر السلطان الغني بالله، كما يقع في جنوب قصر حي السباع بهو بني سراج (Sala de Los Abencerrajes) وهو اسم الأسرة الغرناطية الشهيرة التي لمعَ ذِكْرها في حوادث غرناطة الأخيرة، وترجع هذه التسمية إلى قصة محزنة تروى عن خاتمة هذه الأسرة، وهنا أرى أنه من الجدير بالذكر الإشارة إلى أن الكاتب الفرنسي شاتوبريان وضع قصة عن بني سراج وعنونها بـ: مغامرات آخر بني سراج (Avenures du dernier Abencerrages) يذكر فيها فتى أندلسياً هو آخر سلالة بني سراج، فكانت

الأسرة قد نزحت إلى تونس بعد سقوط غرناطة، وعاشت هناك في حالة فقر وبؤس، فقرر الفتى أن يعود إلى غرناطة موطن آبائه، وفي غرناطة هام بفتاة إسبانية رائعة الجمال، وهامت به، ولكن اختلاف الدين كان السبب في عدم زواجهما، فآثر الفتى العربي أن يعود إلى الصحراء وانقطع أثره، وعاشت حبيبته في عزلة لا تفارقها محبة حبيبها وذكراه الجميلة.

ويقع في الناحية الأخرى من حي السباع بهو الأختين (Sala de Las dos Hermanes) وفي وسطه نافورة أخرى، ويضم قصر الحمراء بالإضافة إلى ما سبق ذكره مجلس القضاة (Sala de la Jusricia) ومتزين الملكة، وحمامات وغرفاً عدة، وعلى مقبرة تظلّلها الحنايا، وهي مقبرة ملوك بني نصر، كما يلحق بقصر الحمراء قصر جنة العرين، وهو بناء مستقل يقع في الشمال الشرقي من القصر، وأُتم بناؤه في نهاية القرن الثالث عشر، وكان مصيفاً لملوك غرناطة. وبالمحصلة يمكننا القول: إن تاريخ الحمراء، وسير بناتها وسادتها، ما هو إلا تاريخ مملكة غرناطة، وما تميزت به الحمراء روعة في الصنع والإنشاء، ومن بدائع الفن والزخرف، شكل صفحة رائعة بل جامعة من تاريخ الحضارة العربية الأندلسية، إلاَّ أنه ويا للأسف تعرض هذا المعلم العربي الحضاري إلى التشويه المنظم على يد قوى الشر والعدوان بعد سقوط غرناطة، فعملوا على محو جمال الحمراء بأعمال بربرية فمسحوا الزخارف والنقوش، ونقلوا الأثاث والرياش، وقام الإمبراطور شارلكان في سنة ست وعشرين وخمسمئة وألف ببناء قصر جديد إلى جانب الحمراء وفي الجنوب الغربي منها، مخرباً معظم القصر الشتوي القديم لصالح قصره الجديد، كما عمل فيليب الخامس على مسح طراز الغرف العربي واستبداله بالطراز الإيطالي، ومع

الزمن أهملت الحكومات الإسبانية المتعاقبة هذا المعلم الهام، وتركته إلى الأيدي المخربة، وتذكر الكتب التاريخية أنه في بداية القرن التاسع عشر، نسف الفرنسيون بعض أبراج الحمراء ونجا القصر بأعجوبة، وفي أواسط القرن المذكور استيقظت الحكومة الإسبانية من سباتها وعنيت بإصلاح الحمراء، وترميمها ولا تزال الحمراء وعلى الرغم من كل ما أصابها، أكمل نموذج للفن الأندلسي في تطوره الأوروبي النهائي، ويعدّ المورد الذي يتحصل من هذا المعلم السياحي هاماً بالنسبة إلى الدخل القومي الإسباني.

ونختم حديثنا عن الحمراء ببعض أبيات شوقي في رثاء الحمراء التي وردت في سينيته:

لا تـــرى غـــير وافـــدين علـــى التـــا

ريـــخ ســـاعين في خشـــوع ونكـــسِ

نقلـــوا الطـــرف في نضـــارة آس

مـــــن نقـــوش وفي عصـــارة وَرْسِ

وقبـــــاب مـــــن لازورد وتـــــبر

كـــالربى الشـــم بـــين ظـــل وشَـــمْسِ

وتـــرى مجلـــس الســـباع خـــلاء

مقفـــر القـــاع مـــن ظبـــاء وخُـــنْسِ

مرمـــر قامـــت الأســـود عليـــه

كلّـــة الظفـــر ليّنـــات المِجَـــسّ

آخــــر العهــــد بالجزيــــرة كانــــت

بعــد عــرك مــن الزمــان وضــرس

حســــبهم هــــذه الطلــــول عظــــات

مــن جديــد علــى الــدهور ودرس

وإذا فاتــــك التفــــات إلى المــــا

ضي فقـد غـاب عنـك وجـه التأسّـي

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ ربيع/ ٢٠١٩

الأضبطُ بنُ قُرَيع السعدي أمير شعره

د.عبد الكريم محمد حسين*

في هذه المقالة معاودة عجلى على مفهوم(أمير شعره) عند الثعالبي، والمراد به علو القصيدة على سائر أشعاره، وكأن الجودة والحسن في أشعاره متفرقان فيما بين قصائده لكنهما مجتمعان في هذه القصيدة، ولا يعني تقدمها تقدماً زمنياً في الإبداع، فيقال: إنها أول إبداعه، كقولهم في معلقة عنترة(١)، ثم جاء شعره بعدها، فلم يكن مثلها في الجودة والحسن والجمال، وجاء دونها، فكانوا يعدونه من أصحاب الواحدة المعدودة في حسنها وقيمتها، فكأن سائر شعره إذا قيس بها ليس بشيء يذكر، أو يحسب له في سلمها قيمة، وإنما كانت لقوّة سببها، وانفعال مبدعها، علامة بارزة في إبداعه.

وأمير شعره قصيدته العينية التي ختمت بضمير هاء الغيبة المذّكر المقرون بالوقف. فقول الثعالبي: (**وأمير شعره** قوله) (٢) لا يقتضي تعييناً لحدود أبياتها، بل دل على القصيدة ببعضها على طريقة العرب في المجاز المرسل.

* جامعة دمشق.

(١) الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني علي بن الحسين، بيوت-مؤسسة جمال للطباعة والنشر، [د.ت]: ٩/ ٢٢٤

(٢) الخبر بإسناده والشعر في الأمالي، لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، بيروت-منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م: ١/ ١٠٧

زمن القصيدة:

هل لزمن إبداع القصيدة قيمة أو معنى في النقد؟ أليست صيحات المترجمين بموت المؤلف تقتضي النظر في النص(لغة ومعنى، وانفعالاً، وجمالاً، ووزناً وقافية، ومنهجاً في ذلك كله) دون النظر إلى زمن إبداعه أو مناسبته؟ ذلك منطق تَثْبُتُ صورتُه في الأذهان، وتحلو في عقولٍ ترفض الثبات العلمي أو الاطمئنان إلى الحقائق في حدودها ومسافاتها، وتدع النص مفتوحاً لكل تأويلٍ سليمٍ صحيح أو عليلٍ قبيح، صالحاً لكل موازنة بغض النظر عن جدران الزمن، أو المسافة بين المبدع والنص، وما يدعه المبدع فيه من رؤيته، أو عقليته، أو تجربته الشخصية، أو بصمته الفنية، فليس هناك فن مجرد من هذه الآثار إلا في العقول الخراب..

لا ريب في أن للزمن تأثيراً في الحكم النقدي والجمالي على النص أو له، وأثراً في طريقة تناوله، ودعوةً لمراجعة الحكم، كلما كشف العلم عن شاعر متقدم على هذا الشاعر؛ لأن تصور أن هناك شاعراً تقدمه في الزمن يوجب مراقبة العلاقة بين أشعار الشاعرين لإدراك موقع المتأخر زماناً وفناً من المتقدم عليه في الزمن والفن، لبيان حركته التجديدية أو رؤيته المحافظة أو تقدمه في الفن الشعري على السابق له، أو موازاته، أو التأخر عنه. وإلا فلا معنى للدراسة أو الحكم، وهذا الكلام مَشْرَعٌ لورودِ خبر أبي عبيدة معمر بن المثنى(-٢١٣هـ) ونصه الآتي:

((وكان أبو عبيدة معمر بن المثنى يقول: هذه الأبيات قيلت من ألف سنةٍ، يعني الأبيات المنسوبة إلى الأضبط بن قريعٍ[من المنسرح]:

لكـــل ضِـــيقٍ مِـــنَ الأُمـــور ســـعه
والمســـــيُ والصـــــبحُ لا بقـــــاءَ مَعَـــــهْ

فـــارضَ مـــن الـــدَّهرِ مـــا أتاك بـــه
مـــــن قـــــرَّ عينـــــاً بعيشـــــهِ نَفَعَـــــهْ

قـــد يجمـــع المـــالَ غَـــيرُ آكلـــه

ويأكـــل المـــالَ غـــيرُ مـــن جَمَعَـــهْ)) [١]

وإذا عُلِمّ أن أبا عبيدة مات في أوائل المئة الثالثة للهجرة، فهذا يعني أن القصيدة تعود إلى ثمانمئة سنة قبل الإسلام، وهو كلام يكسر قول الجاحظ بأن عمر الشعر العربي يعود إلى مئتي سنة قبل الإسلام[٢]، وهذه أقدم من قصيدة مهلهل[٣][الوافر]:

أليلتنـــا بـــذي حســـمٍ أنـــيري   إذا أنتِ انقضيت فـلا تحـوري[٤]

التي تعود إلى أربعمئة سنة قبل الإسلام[٥]. والقصيدة مكتملة الصورة عروضاً وقافية وحكمة، وهذا يجعل زمن ظهور الشعر العربي قديماً قدم الإنسان العربي على مسرح التاريخ. ويجعل الدراسات القائمة على الأدب القديم مفتقرة إلى مراجعة جديدة في ضوء القدم الموغل في الزمن للقصيدة تبعاً لصاحبها، ولا يعرف مقدار تجديده فيها، ولا مقدار متابعة متقدميه في فن الشعر لانتفاء الموازنة بغياب نصوص تثبت نسبتها إلى من هو أقدم منه زماناً وفناً، فيؤخذ رأي الناقد القديم على التسليم؛ لأنه بنى نقده على علم بأشعار تقدمت اطلع عليها، ولم نرها، فالحجة بمن عَلِمَ لا بمن جهل، والجهل لا تبنى عليه قاعدة.

---

(١) الفصول والغايات، لأبي العلاء المعري، :

(٢) انظر: الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت-دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م: ١/ ٧٤

(٣) ديوان مهلهل، جمع طلال حرب، بيروت-الدار العالمية، [د.ت]: ٣٨

(٤) تحورين: تزيدين

(٥) انظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه : محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة-مكتبة دار التراث، ط٣، [د.ت] : ٢/ ٤٧٧

أمير شعره:

ومفهوم إمارة القصيدة على شعره يعود إلى علوها على تلك الأشعار كعلو الأمير على قومه، وتقدمها على أشعاره فنياً يجعلها تحمل جماع محاسن أشعاره فيها، كتقدم أمير القبيلة على أبنائها في سلم المناقب. وهي بذلك كالأم لتلك الأشعار من غير أن يعني ذلك تحديداً لزمن إبداعها فقد تكون أولى قصائده أو آخر قصائده، أو اتخذت بين ذلك مقاماً، لكنها تعد مثالاً يحتذى تتمنى قصائده الأخرى لو كانت مثلها.

وهي كالمصباح الدال على اجتماع المحاسن فيها، والكاشف عن أجزائها في غيرها، فلم يجتمع لغيرها من الصفات المستحسنة كما اجتمع لها.

وهي مفتاحٌ لأقفال النص -كما سيأتي- ومواطن الحسن والجمال في بيانها يضيء الطريق إلى نقد الثعالبي، وتحاول الإجابة إثبات الادعاء أو نفيه من متابعة النص قافية ومعنى ومبنى. فقد قال الثعالبي: ((روى ابن الأنباري بإسناده[1] قال: عاش الأضبط بن قريع مئة وخمسين سنة ثم مات في آخر الزمان. **وأمير شعره** قوله [من المنسرح]:

١لكلِّ هَمٍّ من الهموم سَعَه　　والصُّبحُ والمُسيُ لا بقاءَ[2] مَعَهْ

٢قَدْ يَجْمَعُ المَالَ غيرُ آكِلِه　　وَيَأْكُلُ المالَ غيرُ مَنْ جَمَعَهْ

٣لا تحقرَنَّ[3] الفقيرَ علَّكَ أَنْ　　تَرْكَعَ يَوْماً والدَّهرُ قد رَفَعَهْ

٤وَصِلْ حِبَالَ البعيدِ إنْ وَصَلَ الـ　　حَبْلَ وأقْصِ القَرِيبَ إن قَطَعَهْ

---

(١) انظر: الأمالي: ١/١٠٧، وأضاف قوله: ((وبلغني أن هذه الأبيات قيلت قبل الإسلام بدهرٍ طويل)) وفيه: (والمسي والصبح)

(٢) في رواية أخرى: ((ويقال إنها من أول ما قيل من الشعر)) الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري(-٣٢٨هـ) بتحقيق: أ.د.حاتم صالح الضامن، دمشق-دار البشائر، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م: ١/ ١٣١-١٣٢

(٣) في رواية أخرى: ((ولا تُعادِ الفقيرَ)) **الزاهر في معاني كلمات الناس: ١/ ١٤١**

٥فاقْبَلْ من الدَّهْرِ ما أَتاكَ بِهِ   مَنْ قَرَّ عيناً بعيشِهِ نَفَعَهْ
٦مَا بَالُ مَنْ سَرَّهُ مُصَابُكَ لا   يَمْلِكُ شَيْئاً مِنْ أَمْرِهِ وَزَعَهْ
٧أَذُودُ عَنْ حَوْضِهِ وَيَدْفَعُنِي   يا قومُ من عَاذِرِي مِنَ الخُدَعَهْ[(١)]
٨حَتّى إِذَا مَا انْجَلَتْ عَمَايَتُه   أَقْبَلَ يَلْحَى وَغَيُّهُ فَجَعَهْ)) [(٢)]

لاريب في ضياع شعر الأضبط، فلم يبق منه سوى نتف قليلة، منها هذه الأبيات التي حفظتها الرواية الشفوية لتضمنها أمثالاً وحكماً تعتد بها العرب، وقد أثبت الزَّبيدي هذه الأبيات بخلاف الترتيب والزيادة والنقصان، وتعقبها بقوله: ((كَتَبْتُ القِطْعَةَ بتَمَامِهَا لجَوْدتِهَا))[(٣)] وكيف لا تكون جميلة وهي أميرة شعره: قصيدة ومقطَّعةً وبيتاً؟ ومعنى الجودة مختص بطرق أداء المعاني مشتبك بصنعة الأبيات الطبعية، ويمكن التعلق بالفن الشعري من جهة مراقبة عروض الأبيات وضربها، وعلاقة ذلك بمعاني القصيدة ومتانة بنائها وارتباط أجزائها.

حسن المبنى:

المبنى مفهوم عام يتناول المبنى العروضي ومبنى القافية، ومبنى الصورة، ومبنى النحو، ومبنى الصرف، وأثر ذلك في تكوين المعنى وتلوينه، وتكتفي الدراسة بمبنى النص عروضياً؛ لاتصال العروض بموسيقى الشعر، وعلاقته بامتداد الصوت وإضماره، أو امتداد التفعيلة، وانقباضها، بامتداد المعنى وتقلصه، أو اعتدال المعنى على اعتدال المبنى، ولا بد من دراسة الأبيات عروضياً لمراقبة أحوال التفاعيل العروضية في صدر

---

(١) الخُدَعَة: سمي الدهر خدعة لتلونه وتقلبه، والخدعة في البيت: قوم من بني سعد بن زيد بن مناة بن تميم، كما في الأغاني: ١٨/ ١٣٠

(٢) لباب الآداب، لأبي منصور عبد الملك محمد بن إسماعيل الثعالبي، تحقيق: أحمد حسن لبج، بيروت–دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ–١٩٩٧م: ١٢٠

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني، تحقيق عبد الكريم العزباوي، الكويت–مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م: ٢٠/ ٤٨٧(خدع)

البيت (حشواً وعروضاً) وفي عجزه (حشواً وضرباً) وهذا يوجب إحصاء للتفاعيل في تلك المواضع وعلاقتها بالمعنى الشعري، وغرض الشاعر، وفيما يأتي جدول يبين ذلك:

البيت	حشو١	حشو٢	**العروض**	حشو٣	حشو٤	**الضرب**
١	مَفاعلن	فاعلاتُ	**مفتعلن**	مستفعلن	فاعلاتُ	**مفتعلن**
٢	مُستَفعلن	فاعلاتُ	**مُفتعلن**	مفاعلن	فاعلات	**مفتعلن**
٣	مستفعلن	فاعلات	**مُفتعلن**	مفتعلن	مفعولات	**مفتعلن**
٤	مفاعلن	فاعلات	**مفتعلن**	مفتعلن	فاعلات	**مفتعلن**
٥	مستفعلن	فاعلات	**مفتعلن**	مستفعلن	فاعلات	**مفتعلن**
٦	مستفعلن	فاعلات	**مفتعلن**	مفتعلن	مفعولات	**مفتعلن**
٧	مفاعلن	فاعلاتُ	**مفتعلن**	مستفعلن	فاعلات	**مفتعلن**
٨	مستفعلن	فاعلات	**مفتعلن**	مفتعلن	فاعلات	**مفتعلن**

أما العروض والضرب فكان كل منهما على وزن (مفتعلن) لم يغادره برواية الثعالبي غيره، فصار برتبة الإيقاع الموسيقي، من جهة تكرار الزنة بعدد ستة أحرف هنا وهنا.

وأما الحشو الأول فجاءت (مفاعلن) ثلاث مرات، وجاءت مستفعلن على الأصل خمس مرات، مما يشير إلى الترنم وانضباط النفس نفسياً على وقع مستفعلن، وخروج المبنى إلى مفاعلن يومئ إلى فكرة العلاقة بالمعنى، وزيادته بمجاز أو مبالغة.

مما يقود إلى ضيق المبنى. فالتفعيلة الأولى في الحشو بقول الشاعر: (لكلِّ هَمْـ/مِ مـن الهُـ/ موم سعه) فالأولى (مفاعلن) (لكل هـمْ) والتعميم للهموم وشمولها مبالغة منزعها التفاؤل بزوالها فجاء الوزن (مفاعلن). وقوله في البيت الرابع: (وَصِلْ حبا/لَ البعيدِ/إن وصلَ الـ/) فالنفس تكره وصل حبال البعيد قبل القريب، وإتيان الأمر فيه مبالغة في المثالية، وإكراه للنفس، فضاقت التفعيلة قليلاً لتخطي المعقول إلى المثال،

فتقلص الوزن بعلو المعنى. وفي البيت السابع قال الشاعر: (أذود عن=مفاعلن/ حوضه و=فاعلات/يدفعني=مفتعلن) فالذياد عن حوض الآخر خروج إلى الإيثار، ودفع الآخر له، خروج عن قاعدة الجزاء من جنس العمل، فكان الوزن خارجاً إلى (مفاعلن) دون مستفعلن.

أما (مستفعلن) فقد جاءت حشواً في خمسة أبيات حسبك معالجتها لتدل على معالجة أخواتها في عجز البيت حملاً عليها، فقوله في البيت الثاني: (قَدْ يَجْمَعُ الَ=مستفعلن/مالَ غيرُ=فاعلات/ آكِلِه=مفتعلن) فجامع المال قد لا يأكله، وهذا ممكن، ولا غلو فيه ولا مجاز فكان على الأصل يجري في الحياة، وجاء أصل الوزن في البيت(مستفعلن) باستعمال أكثر الشعراء له بهذه الصورة. وفي البيت الثالث جاء النهي بقوله: (لا تحقرَنْ=مستفعلن/ نَ الفقيرَ=فاعلات/ علَّكَ أَنْ= مفتعلن) ومعلوم أن لا يوصف بالمجاز أو الغلو، ولو كان التحقير من جهة اللغة تصغيراً لم يأتِ لمخالفة لأن الكف عنه هو المطلوب.. وفي الخامس قوله: (فاقْبَلْ من الدْ=مستفعلن/دَهْرِ ما أَ=فاعلات/ تاكَ بِهِ= مفتعلن) والأمر أخو النهي من جهة العلاقة بالمجاز والمبالغة. وجاءت مستفعلن في السادس بقوله: (مَا بَالُ مَنْ= مستفعلن/ سَرَّهُ مُ=فاعلاتُ/صَابُكَ لا= مفتعلن) ففي التفعيلة استفهام وهو من باب الأمر والنهي، وجاءت تفعيلة(مستفعلن في أول البيت الثامن بقوله: (حَتَّى إِذَا=مستفعلن/ مَا انْجَلَتْ عَـ فاعلاتُ/مَايَتُه=مفتعلن) وحتى إذا اجتماع أداتين (حتى) و(إذا) لتصوير تصرم الوقت شيئاً فشيئاً من غير غلوٍ، ولا مجاز. ومثل هذا قي تفاعيل الحشو والعروض.

لعل خصوصية الأوزان في هذا النص تعد آيةً من بصمة الأضبط بن قريع، وربما جاءت نصوص أخرى نطقت بغير هذا؛ لأن التفعيلة الواحدة تحمل بحراً من المعاني المتضادة أو المتوافقة، وربما أدت الدراسات اللاحقة إلى تعميم هذا الرأي أو إبقائه علامة لهذا النص في دليل على الصنعة الطبعية لهذا الشاعر، ولعل هذه الأساليب في نص آخر له، فماذا عن صلة حرف الروي من القافية؟

صلة الروي في الأبيات:

اختيار حرف الروي للشعر يأتي عفو الخاطر وصلة تتبعه، وليس لها حساب في صدر المبدع؛ لأن انشغاله بالتجربة الشعورية، يعلو على صوت تجربته الفنية، فتكون الأولى محرضاً للإبداع، وتأتي مادتُه الفنية وعاءً لها.

فإذا كان حرف الروي صوتاً هو العين، لا معنى له في نفسه؛ فلأنه جزء من مادة الكلمة الشعرية، ووصله بالهاء على أنها ضمير متصل مبني على السكون العارضِ للوقف والزِّنة، فقد عاد على متقدم في البيت الشعري، فصار البيت الشعري كالدائرة، والكلمات أمواجاً تسعى بين حرف الروي البيت من جهة و بينه وبين محيط القصيدة من جهة أخرى. فهل لحرف الهاء الذي ختمت به الأبيات هذه الوظيفة؟ وكيف تتجلى معاني الأبيات بيتاً بيتاً بقراءتها في ضوء هاء الغائب المجعول مركزاً مرة للبيت وأخرى للقصيدة.. وهو ضمير، والضمير له معنى يأخذ موقعه في القافية، وتبرز قيمته في معاني البيت وتزيين القصيدة بقوة ربط أبياتها به.

أما صلة القافية في البيت الأول ففي قوله: (والصُّبحُ والمسيُ لا بقاءَ مَعَهْ) جعل الهاء رابطة لتوالي الإصباح والإمساء، وهذا التوالي مؤذن بتغير الناس، وتغير الأحوال النفسية بتغير الزمان في اليوم الواحد. وهذه الرواية أصح من رواية (والمسي والصبح لا بقاء معه) لأنها توافق معنى الآية القرآنية: (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ)[1] فقدم المساء على الصباح للتعبير عن يومين: أحدهما عبَّر عنه بآخره (تمسون) والآخر عبر عنه بأوله، مما يعكس توالي الأيام والليالي، وليس هذا من حس الشاعر الجاهلي أو تصوره، فكأن الراوي قدم وأخَّرَ ليوافق القرآن، فالهاء كانت وعاءً لعَجُزِهِ ظاهراً، وكانت تفسيراً لصدر البيت: (لكلِّ هَمٍّ من الهمومِ سَعَهْ) فكان الهم بمعنى الضيق، والسعة بمعنى الفرج، فكان العجز تفسيراً لمعنى زوال الهم حكماً بتغير الأوقات، فكان العَجُزُ وعاء للصدر، وكانت وعاء للعَجُز بعلاقة التعدي ضمناً.

(١) سورة الروم: ١٧

وجاء حرف الصلة في البيت الثاني بقوله: (وَيَأْكُلُ المالَ غَيرُ مَنْ جَمَعَهْ) فعاد ضمير الهاء في قوله (جمعه) على الشطر الأول(قد يجمع المال غير آكله) فكان جمع المال مضارعاً في الصدر، وصار ماضياً في العجز (جمَعَه) دالا به على التحقق والتحول في الأحوال، وجعل(المال) في الشطرين قاسماً مشتركاً بين الصدر والعجز، وجعل لفظ (غير) فاعلاً للجامع والآكل، فكان اللفظ مشتركاً والمضاف إليه مختلفاً، وتضمين (غير) معنى النفي، فاشتدت أواصر البيت بتعدد الروابط، وتعدد ضمير الغيبة الها (آكله، جمعه)ومرجعها مختلف في الجمع، وفي الأكل. فكان الضمير وسيلة ربط الصدر بالعجز، لإبداء متانة البيت وشدة أواصر كلماته، وإعادة المعاد منها للتوكيد والتنويع في المعنى على وحدة المبنى(غير، مرتين) وتنوع المعنى من خلال المضاف إليه، والهاء في (جمعه) تعود على (مَن) فجذبت جامع المال من أول البيت إلى آخره، فاستدار المعنى من الآخر إلى الأول، فهذا من بلاغة الضمير في البيت، وافتن في التعبير (غير آكله) في الصدر(غير من جمعه) في العجز فكان اسم الفاعل (آكله) مقابلاً لجملة الصلة(غير من جمعه) أي غير جامعه.

وفي البيت الثالث جاء حرف الصلة ضميراً بقوله: (تَرْكَعَ يَوْماً والدَّهرُ قد رَفَعَهْ) فكانت الهاء عائدة على الفقير الواقع مفعولاً به لفعل (تحقرن) في قوله: (لا تحقرَنَّ الفقيرَ علَّكَ أَنْ) فجعل التحقير إنزالاً من قيمة الإنسان لفقره؛ لأنه جعل ضمير الغيبة في نهاية البيت مفعولاً به للفعل (رفع) فكان الرفع مؤذناً بإشباع الفعل (تحقرن) معنى الفعل(أنزل) لعلاقة الطباق على المعنى المصاحب من السياق. فأكد وحدة الصدر والعجز في الدوران حول الفقير وفقره الواقع، وغناه المحتمل، فجعل الفقر والغنى من الأحوال المتغيرة بتغير الدهر(الأيام والليالي) وجعل الهم والذل ناتجاً من الفقر، وجعل الرفعة على علاقة بالغنى اجتماعياً، وكان موقفه ألا ترتبط كرامة الإنسان علواً وانخفاضاً بالغنى والفقر لأنها أحوال لا ثبات لها فهي متغيرة بتغير الأوقات وتجدد الحاجات.

وفي البيت الرابع تجد الصلة في عَجز البيت بقوله: (حَبْلَ وأَقْصِ القَريبَ إن قَطَعَهْ) والهاء تعود على (الحبل) الممتد من القريب، والفعل(أقص= أَبْعِد) والقريب مفعول به، والقطع للحبل قبله في الذكر، وجعل(إنْ) الشرطية التي تفيد التشكيك في

قطع القريب حبل الوصل في وقتٍ تمتد حبال البعيد للوصل، فكان الطباق تضادَ المعنى بين القريب في عجز البيت، والقريب في صدره بقول الشاعر: (وَصِلْ حِبَالَ البعيدِ إنْ وَصَلَ الـ .) فكانت الصلة تعود على حبل القريب وحبل البعيد معاً، والوصل يقابل الهجر، فكان الوصل في مطلع البيت يوجب إشباع الفعل(أقص) بمعنى الفعل (اهجر) تلويحاً من سياق الصدر الصريح بالوصل، والهجر بُعدٌ وإقصاء حسي ونفسي معاً. فكان ضمير الغيبة في صلة الروي يعود على مركز البيت وهي العلاقة بالآخر من خلال الحبل أو الحبال.

وفي البيت الخامس تجد الصلة في قوله: (مَنْ قَرَّ عيناً بعيشِهِ نَفَعَهْ) فالهاء ضمير متصل يعود لفظ (عيشه) أي: نفع قرارُ عينه عيشَه. فالعيش مفعول به، ولو شئت أن تقدر الهاء عائدة إلى قرار العين جاز، وهو أقرب إلى قوله في صدر البيت: (فاقْبَلْ من الدَّهْرِ ما أَتاكَ بِهِ) أي قر عيناً بما جاد به الدهر عليك لتنتفع بالعيش بهذا الإقرار.

فإن أخذت بالوجه الأول كان العَجُزُ وعاء للبيت كله؛ لأن قرار العين يعود إلى الرضا بعطاء الدهر المتغير أيامه ولياليه وأحوال الناس فيه، فتكون الصلة رابطاً للبيت كله، وإن جعلتها للإقرار بدأت بالسبب لتصل إلى نتيجته في العَجُز. والوجهان مآلهما واحد سواء تعلقت بالنتيجة واستدعيت السبب، أو ربطته بالسبب فوصلت إلى النتيجة. فوافق فعل القبول (اقبل) الفعل (قَرَّ) لبرود العين ببرود النفس دون حرارة تطلعها إلى الزيادة مما أصابها من خير.. فكانت الصلة بضمير الغائب مركزاً للبيت كله.

وفي البيت السادس جاءت الصلة بقوله: (يَمْلِكُ شَيْئاً مِنْ أَمْرِهِ وَزَعَهْ) فالهاء ضمير يعود على قوله: (شيئاً) في العجز نفسه، ويرتد على(من سره) في صدر البيت القائل: (مَا بَالُ مَنْ سَرَّهُ مُصَابُكَ لا) أي متحول من الاسم الموصول الموكول بجملة الصلة (سره مصابك) فجعل سروره بالمصيبة نتيجة لانتفاء وازعه الأخلاقي في عجز البيت، فقدم النتيجة على السبب خلافاً للبيت الذي قبله، وذكر السبب بعده، مما يكشف عن أثر الضمير في وحدة البيت الشعري، ويكشف عن تفنن الشاعر في عرض معانيه.

وفي البيت السابع جاءت الصلة حرفاً لا ضميراً في قوله: (يا قومُ من عَاذِرِي مِنَ الخُدَعَـهْ) فالهـاء للمبالغـة في صـفة الخـداع، واللفـظ دال علـى الكثـرة كثـرة الخـداع والمخادعين، وقد قدم في صدر البيت صورة علاقته بالشامت بمصيبته في البيت السابق بقوله: (أَذُودُ عَنْ حَوْضِهِ وَيَدْفَعُنِي) فالهاء في حوضه تعود على الشامت، فالدفاع عن حوضه ليسقي أنعامه ضرب من الحماية له، لكنه يؤذي من يحميه، فلم يجد سوى شماتته به، فجعله واحداً من الخداعين الذين يمدون حبال الوصل، ويضمرون الحسد والبغضاء. فكانت العلاقة ضمنية غير مصرح بها، والمعنى أن عَجُزَ البيت كله جاء لإثبات خداع هؤلاء له، والهاء فقط أبدت المبالغة في صفة الخديعة فيهم، والشامت بمصيبته واحد منهم.

وفي البيت الثامن جاء الضمير في قوله: (أَقْبَلَ يَلْحَى وَغَيُّهُ فَجَعَهْ) فالهاء في (فجعه) تعود على فاعل(أقبل، ويلحى) وإقباله بسبب (حَتَّى إِذَا مَا انْجَلَتْ عَمَايَتُه) انكشاف الرؤية وزوال العماية عن عينيه، وهو الشامت فيما قبله، فجاء مظهراً ما يستحق عليه اللوم والتوبيخ لفعله، وجعل فعلته السالفة بسبب غوايته وضلاله عن الحق..فقدّم السبب على النتيجة، وجعل الهاء تمتد إلى الأبيات السابقة على سرد حكائي..

مما تقدم يتبين أن القصيدة أميرة شعره للحِكَم البالغة فيها، وهي مشتقة من تجارب الشّاعر، ولمبانيها في الوزن والصلة بالهاء التي كانت ضميراً في سبعة أبيات يشد ما قبله إلى القافية، ويظهر صلته بالأبيات التي قبله في حكاية الشامت بالشاعر، وكانت صلته بالقافية دالة أن القافية بما فيها الصلة مركز توازن المبنى والمعنى للبيت، وأنها بوحدتها تدل على أنها نقطة توازن البيت في مسألة الربط بين المعنى والمبنى، وإمارة هذه القصيدة لشعر الشاعر دون سواها تدل على مزايا اجتمعت لها لم تجتمع لغيرها من شعره. وبهذا نكون قد أبرزنا علاقة المعنى بالمبنى العروضي، وعلاقة المعنى بحرف الصلة إذا كان ضميراً ومسألة إمارة شعره مقترنة بمزايا اجتمعت للقصيدة دون سواها.

الوراقة:

١. الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني علي بن الحسين، بيروت–مؤسسة جمال للطباعة والنشر، [د.ت]

٢. الأمالي، لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، بيروت–منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ–١٩٨٠م

٣. تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني، تحقيق عبد الكريم العزباوي، الكويت–مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م

٤. الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت–دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٥هـ–١٩٦٥م

٥. ديوان مهلهل، جمع طلال حرب، بيروت–الدار العالمية، [د.ت]

٦. الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري(–٣٢٨هـ) بتحقيق: أ.د.حاتم صالح الضامن، دمشق–دار البشائر، ط٣، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٤م

٧. لباب الآداب، لأبي منصور عبد الملك محمد بن إسماعيل الثعالبي، تحقيق: أحمد حسن لبج، بيروت–دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ–١٩٩٧م

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه : محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة–مكتبة دار التراث، ط٣، [د.ت]

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ ربيع/ ٢٠١٩

جهود أئمة اللغة المتقدمين في تأصيل علم الدلالة

د. عمر مسلم العكش*

المحور الأول
اللغة ظاهرة اصطلاحية

استولى التفكير في أصل اللغة على اهتمام العلماء منذ القديم، وتنبه علماء اللغة العرب القدماء إلى هذه الظاهرة، وفسروا أصل نشوء اللغة، وذهبوا في تأويلها مذاهب شتى لن نتعرض لها في هذا البحث، لأن البحث في أصل اللغات لا جدوى منه، إذ يستحيل الوصول إلى نتيجة قطعية تبين الصورة التي بدأ بها الإنسان يتكلم عليها، والذي يعنينا أن نتابع التطور اللغوي كيف حدث، وأن نقف عند الجهود التي تظهر إسهام العرب المبكر في البحث اللغوي الذي وضع الأسس ومهّد السبل لنهضة علم اللغة العام كما عرفته الإنسانية فيما بعد بكل تشعباته ونظرياته. وذهب ابن جني إلى أن اللغة وضع واصطلاح وأن الإنسان يضع الكلمات والمصطلحات للمسميات والحاجات التي تستجد في حياته وبيئته(١).

وإذا كانت اللغة من وضع البشر كان لكل قبيلة مسميات شاعت واتفق عليها في بيئتها الخاصة، وباختلاط القبائل وسيرورة الأحاديث ورواية الأشعار انتقلت تلك

* أستاذ في جامعة الإمارات.

(١) الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة ١٩٥٢: ١/ ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٤٦.

المسميات الخاصة وعرفت في قبائل أخرى، والأمانة العلمية تقتضي مراعاة هذا، والاحتفاظ لكل قبيلة بحقها في تسمياتها، إذ في إغفال لهجتها تقليل من شأن أصحابها، أو عدم اعتداد بلغتهم، وقال السيوطي: "تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمّى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية"(١).

وقد نزل القرآن الكريم بلغة قريش، لأن رسول الله – صلى الله عليه وسلّم – قرشيّ، ومن إعجازه أن جاءهم بأفصح ما انتهت إليه لغات العرب جميعاً، وهذه اللغات وإن اختلفت في اللحن والاستعمال، إلا أنها تتفق في المعنى، وقد ائتلفت لغة القرآن الكريم على وجه يستطيع العرب أن يقرؤوه بلغاتهم المختلفة.

وإن النص القرآني كان أول نص في اللغة العربية أقيمت حوله دراسة لغوية منهجية، تبحث في دلالة الألفاظ من حيث المادة الأساسية لأي نص من النصوص، ويعد هذا العمل منهم إدراكاً مبكراً لحقيقة على جانب كبير من الأهمية في دراسة دلالة الألفاظ، إذ إنهم لم ينظروا إلى اللفظ بعيداً عن الاستعمال في النص، بل اعتبروا أن قيمته ومدلوله يتحددان وهو داخل النص يؤدي وظيفته الأساسية في التعبير.

وشرع اللغويون بوضع رسائل لغوية في غريب القرآن وفي "لغات القرآن"، وكان الغرض واحداً، فقد عكف المؤلفون في لغات القبائل على معالجة الغريب في الألفاظ المفردة، وكان لهم في ذلك اتجاهان:- الأول توافروا فيه على دراسة الألفاظ غير العربية الأصول، أو تمييزها، وهي لم تكن دراسة تاريخية أو مقارنة تنم على معرفتهم باللغات الأخرى، بل جل ما أتوا به في هذا السبيل أنهم نسبوا اللفظ إلى الفارسية أو الرومية أو الحبشية، دون تبيان المدلول الدقيق له في لغته الأصلية، أو الأصل الذي اشتق منه،

---

(١) المزهر في علوم اللغة، تحقيق: أحمد محمد أحمد جاد المولى وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦،: ١/٤٠٥ /٤٠٦.

وهو أمر غير مستبعد ولا مستغرب، لأن هدفهم كان خدمة القرآن باللغة، لا خدمة اللغة ذاتها أو البحث فيها بحثاً صرفاً مجرداً.

والاتجاه الثاني عالجوا فيه الألفاظ العربية الغريبة الوافدة على الحجاز من لغات القبائل الأخرى، وقد أدركوا أن اللغة ظاهرة اصطلاحية، فكل قبيلة تصطلح على تسمية المسمى الواحد باسم معين خاص بها، وتحتفظ بحقها في تسمياتها، وأول من تنص المصادر على وضعه مصنفاً في "لغات القرآن" هو ابن عباس رضي الله عنهما[١]، أخبر بذلك إسماعيل بن عمر المقرئ، وفيه عالج ابن عباس لغات القبائل إلى جانب ألفاظ أعجمية من لغة الفرس والنبط والأحباش وغيرهم، وروى أهل الأثر حديث رسول الله (ص) "أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل منها ظهر وبطن، ولكل حرف حدّ، ولكل حدّ مطلع[٢]، والمراد بالأحرف اللغات التي تختلف بها لهجات العرب، حتى يوسع على كل قوم أن يقرؤوه بلغتهم، وما كان العرب يفهمون من معنى الحرف في الكلام إلا اللغة، أما بعد الإسلام فخصوا لفظة الحرف من القرآن بكل كلمة تقرأ منه على الوجوه، فيقولون هذا حرف ابن مسعود مثلاً، يعنون قراءته، ثم اختلفوا في التأويل وتفسير هذه الأحرف، ولكن الأكثرين على أنها سبع لغات من لغات قريش وألفافها من ظواهر مكة إلى قيس.

وقد وصل إلينا كتاب ابن عباس برواية ابن حسنون المقرئ، وأسنده إلى ابن عباس[٣]، وأفرد ابن عباس كتابه لما في القرآن الكريم من لغات القبائل والأمم، وذكر ألفاظ قريش الخاصة بها، والتي شاركت بها قبائل أخرى، وبين أن القرآن الكريم أخذ من ألفاظ قريش بأوفر نصيب، ثم ذكر ألفاظ هذيل وكنانة وحمير وجرهم وتميم وقيس عيلان، ثم خثعم، وأزد شنوءة، وأهل عمان، ثم طيّء ومذحج ومدين وغسان، ثم بني

---

[١] غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجوزي: ١٦٧/١.

[٢] رواه مسلم في صحيحه: ٥٦٠/١، وفي كنز العمال: ٥٣/٢ رقم ٣٠٨٦.

[٣] غريب القرآن، د.أحمد بولوط، مكتبة الزهراء، القاهرة ١٩٩٣.

حنيفة وحضرموت وأشعر، ثم أنمار، ثم خزاعة وبني عامر ولخم وكندة، ثم سبأ، وأهل اليمامة ومزينة وثقيف وسدوس وسعد العشيرة والعمالقة وعذرة والأزد وتغلب والأوس وهمدان.

فالقرآن ضم ألفاظاً من معظم القبائل العربية، لتجد كل قبيلة فيه من ألفاظها الخاصة بها، وراعى ابن عباس في كتابه ترتيب سور القرآن، فبدأ بالبقرة وانتهى بالعاديات، ثم رتب الآيات في كل سورة ترتيبها في المصحف أيضاً.

وأما المنهج اللغوي الذي اتبعه في تفسير غريب القرآن فكان يفسر دلالات بعض الكلمات الغربية مستعيناً بمعرفته بلغات القبائل العربية، وبلغات الأمم الأخرى، ويقول في مقدمة كتابه: "و القرآن ليس فيه لغة غير لغة العرب، وربما وافقت اللغة اللغات. فأما الأصل والجنس فعربي لا يخالطه شيء، والقرآن عربي"[١].

ولم يلتزم ابن عباس إلا بتفسير الكلمات الغريبة التي يستغلق فهمها، وتلغز دلالتها على القارئ، فيورد الآية التي تشتمل على كلمة غريبة، ويفسرها وحدها، ويبين دلالتها بلغة القبيلة التي تصطلح على تسميتها، وينص على ذكر القبيلة، من ذلك تفسيره قول الله عزّ وجل: ﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾{البقرة: ١٣}. والسفيه: الجاهل بلغة كنانة [٢]، ويورد المعاني الأخرى للكلمة بلغات قبائل أخرى، من ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥ﴾{البقرة: ١٣٠}، يعني من خسر نفسه بلغة طيء، فالكلمة من المشترك اللفظي الذي فسره علماء اللغة بالعامل اللهجي، فاختلاف لهجات القبائل يعد من أهم أسباب نشوء المشترك اللفظي، ونظر المعتدلون من العلماء إلى وقوع الاشتراك في اللغة على أنه واقع ولكن ينبغي ألا يكون قصداً في الوضع ولا أصلاً ولكنه من لغات تداخلت، كأن تكون لفظة تستعمل لمعنى

---

[١] غريب القرآن، ابن عباس: ٣٨.
[٢] السابق: ٣٨.

في قبيلة وتستعمل اللفظة نفسها لمعنى آخر في قبيلة أخرى، وتتداخل اللغات، وتصير اللفظة ذات معان متعددة.

ويتوخى ابن عباس الإيجاز فيورد أحياناً الكلمة الغربية ويفسرها، دون أن يسوق الآية، وينص على لغة القبيلة التي تستخدمها بدلالة يفهمها أفراد هذه القبيلة، من ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿رَغَدًا﴾ {البقرة: ٣٥}، يعني الخصب بلغة طيء. وقوله: ﴿رِجْزًا﴾{البقرة: ٥٩}، يعني العذاب بلغة هذيل. وقوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ {البقرة: ٢٣٢}، يعني لا تحبسوهن بلغة أزد شنوءة. وقوله: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ {البقرة: ٢٥٥}، يعني القائم بلغة قريش.

كما ينص على تفسير دلالات الألفاظ الأعجمية التي وافقت لغة العرب، من ذلك تفسيره قول الله عزّ وجل: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾ {البقرة: ٦٣،٩٣}، يعني الجبل، وافقت لغة العرب في هذا الحرف لغة السريانية[١]. وقوله: ﴿إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ {البقرة: ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣}، بلغة توافق السريانية، وقوله: ﴿ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ﴾ {البقرة: ٢٦٠}، يعني فقطعهن، وافقت لغة النبطية.

وكان حريصاً على تفسير كل كلمة في الآية بعزوها إلى لغة القبيلة، من ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿سَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ {آل عمران: ٣٩}، ويعني بالسيد الحليم بلغة حمير والحصور الذي لا حاجة له في النساء بلغة كندة.

ويبين دلالة الكلمة بما يتفق وصيغتها الصرفية وبناءها اللغوي، من ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿تَدَّخِرُونَ﴾ {آل عمران: ٤٩}، مثقّل بلغة تميم، وتدخرون مخفّف بلغة كنانة. ويذكر المعنى اللغوي للكلمة الغريبة، وينص على دلالتها المشتركة بلغات

---

[١] السابق: ٣٨.

القبائل التي تستخدمها، من ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ﴾ {آل عمران: ١٢٥}، يعني من وجوههم بلغة هذيل وقيس بن عيلان وكنانة. وقوله عزّ وجل: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ {النساء: ٢}، يعني ذنباً كبيراً بلغة طيء وغطفان والحبشة.

وينص على ذكر دلالة الكلمة الغريبة التي ترد في سور أخرى، وذلك عندما يتعرض لتفسيرها أول مرة، من ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ {البقرة: ١٨٠}، يعني الخير بالمال بلغة جرهم، وكذلك في سورة النور: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ {النور: ٣٣}، يعني لهم مالاً، وكقوله في سورة الكهف: ﴿مَا مَكَّنِّى فِيهِ رَبِّى﴾ {الكهف: ٩٥}، يعني المال.

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا﴾ {البقرة: ١٨٢}، يعني متعمداً للجنف بلغة قريش، وكقوله عزّ وجل في سورة المائدة: ﴿غير متجانف لإثم﴾، يعني متعّمد. وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ {الأنعام: ٦}، يعني متتابعاً بلغة هذيل، وكذلك في سورة هود عليه السلام: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا) {هود: ٥٢} يعني متتابعًا[١].

ولا شك أن البواعث التي حفزت ابن عباس والمفسرين الأوائل على النظر في طبيعة الظاهرة اللغوية واستقصاء أسرارها كانت دينية في الأصل، وتنامت بسبب من القرآن الكريم، ولكن معطيات خاصة رافقت نشاط اللغويين العرب القدماء وأدت إلى تمييز أبحاثهم من غيرها، ذلك أنها نشأت تلبية لنزوع عقلي يهدف إلى معالجة قضية غير لغوية في جوهرها، ولكن لم يكن من سبيل إليها إلا باللغة، وهي قضية العقيدة

---

[١] السابق: ٣٨.

ممثلة بالقرآن الكريم الذي نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾{الشعراء: ١٩٥}، فكان رمزاً ومصدراً للتشريع وتنظيم الحياة بكل جوانبها، ومن هنا كان اتجاه الأوائل من لغويينا دينياً قبل أن يكون لغوياً، فلقد أقلقهم أن من الصحابة من يقفون حائرين أمام بعض ألفاظ القرآن الكريم بسبب جهلهم معناها الدقيق، أو تهيبهم من تفسيرها، على وجه قد لا يوافق المقصود بها في تعاليم العقيدة، أو القصد الشرعي، ومثل هذا ينبني على احتمال اللغات ويعرف بالتأويل، لا بتحقيق المعنى، "ولكل واحد من أهل اللغة أن يتأول بلغته"[1]، ومن الشواهد على تهيبهم من تفسير بعض ألفاظ القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ {النحل: ٤٧}، روي عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أنه كان لا يفهم معناها حتى وقف به فتى فقال: إن أبي يتخوفني حقي، فقال عمر: "الله أكبر، أو يأخذهم على تخوف، أي على تنقص لهم". وفي رواية أن عمر سأل – وهو على المنبر – فسكتوا، فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا. التخوف: التنقص، فقال عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها ؟ قال: نعم، قال شاعرنا أبو كبير (الهذلي) يصف ناقته:

تخوّف الرحل منها تامكاً قرداً   كما تخوف عود النبعة السّفَنُ[2]

لقد شغل اللغويين معنى بعض المفردات، خاصة في الإطار الديني القرآني، وقد نجم عن هذا ما اصطلحوا على تسميته ب "غريب القرآن" الذي كان المنطلق إلى الدراسة اللغوية عند العرب، وبدت ظاهرة "غريب القرآن" متعدية عامة العرب المسلمين لتشمل الخاصة منهم كأبي بكر وعمر وابن عباس "ترجمان القرآن" والأصمعي "إمام اللغة".

---

[1] السابق: ٤٤.

[2] مقدمتان في علوم القرآن: ١٧٢ (مقدمة كتاب المعاني، ومقدمة ابن عطية)، نشر وتصحيح: آرثر جفري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، والمثنى ببغداد ١٩٥٤م.

وكان الصحابة – رضي الله عنهم – يسمون فهم هذا الغريب (إعراب القرآن)، لأنهم يستبينون معانيه ويخلصونها، وقد عدّ العلماء من غير لغات العرب أكثر من مئة لفظة وردت في القرآن الكريم، ترجع إلى لغات الفرس والروم والنبط والحبشة والبربر والسريان والعبران والقبط، وهي كلمات أخرجتها العرب على أوزان لغتها، وأجرتها في فصيحها، فصارت بذلك عربية.

وقال أبو حاتم الرازي في باب (الأسماء الأعجمية في القرآن): "فمنها ما هي قديمة في كلام العرب، اشتقاقاتها معروفة، ومنها أسام دل عليها النبي (ص) في هذه الشريعة، ونزل بها القرآن، فصارت أصولاً في الدين وفروعاً في الشريعة، لم تكن تعرف من قبل ذلك، وهي مشتقة من ألفاظ العرب، وأسام جاءت في القرآن، لم تكن العرب تعرفها، ولا غيرهم من الأمم، مثل: تسنيم[١]، وسلسبيل[٢]، وغسلين[٣]، وسجين[٤]، والرقيم[٥]، وغير ذلك "[٦].

واجتهد العلماء في نسبة تلك الألفاظ إلى اللغات الأخرى كالفارسية أو الرومية أو الحبشية دون تبيان المدلولات الدقيقة لها في لغاتها الأصلية.

ولقد ترك أولئك العلماء ثروة علمية ضخمة أبانت عن جهود أمة خدمت كتاب ربها وعنيت به عناية فائقة، لا يسبقها في ذلك أمة: ضبطاً وتفسيراً وشرحاً وصوناً للغته من فساد الألسنة واللحن الذي بات متوقعاً بما له من آثار غير حميدة في توجيه الآيات الكريمة.

---

[١] المطففين: ٢٨، وتسنيم: عين في الجنة.
[٢] الدهر: ١٨، السلسبيل: السهل المدخل في الحلق.
[٣] الحاقة: ٣٦، غسلين: شديد الحر.
[٤] المطففين: ٨، سجين: السجن والسجين.
[٥] الكهف: ٩، الرقيم: لوح كتبت فيه أسماؤهم.
[٦] الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية، أبو حاتم الرازي صنعاء، ط١، ١٩٩٤: ١٤١/١.

وتباينت آراء العلماء في تفسير ظاهرة الترادف في العربية بين مثبت لها أو منكر لوقوعها، فالترادف وإن كان واقعاً في اللغة، يقتضي المنطق ألا نتوسع في مفهومه، وإلا لما كانت اللغة العربية ظاهرة اصطلاحية تقتضي أن توقع القبيلة اللفظ لتدل به على معنى محدد، وينبغي توخي الحرص في الوقوف على أصل الدلالة اللغوية، وتتبع تطورها، وعدم إغفال ما وضعت له عرفاً، ذلك أن طبيعة العربية أن تحسن التفصيل بين المسميات وصفاتها ومراتبها وتنوعها، ومختلف أصولها، وخاصة عندما يكون لتلك المسميات من الكثرة والتداخل والتشابه ما قد يوقع في اللبس، فقد تتعدد أسماء الشيء الواحد في اللهجات المختلفة، وقد تطلق أكثر من قبيلة على الشيء الواحد اسماً يعرف به، فللشيء الواحد في الأصل اسم واحد، وقد يوصف بصفات مختلفة، ثم يتناسى الوصف مع مرور الزمن، ويصبح اسماً للشيء، من ذلك تسمية الأسد: العبّاس من "العبوس" وتسمية السيف، الفيصل، والمهند، واليماني، والحسام. ويروى عن أبي علي الفارسي أنه قال: "كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة، وفيهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: "أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسّم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسماً واحداً، وهو السيف، قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا ؟ فقال أبو علي: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة"[١].

وواضح أن الحق إلى جانب أبي علي، فالصارم والبتار والعضب والهندي... صفات للسيف، يدل معظمها على القطع بأشكاله، أو يدل على نسبة إلى جهة صنعه، ويقول ابن الأعرابي معللاً إنكاره للترادف بقوله: "كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا فلم نُلْزِم العرب جهله[٢]".

---

[١] المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٦م: ١/٤٠٥.

[٢] الأضداد في اللغة، ابن الأنباري، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٨٤م: ٧.

وقد حاول المنكرون للترادف التماس الفروق الدقيقة بين الألفاظ التي تبدو مترادفة، ومن هؤلاء أبو هلال العسكري الذي ألف كتابه "الفروق في اللغة" لإبطال الترادف، وإثبات الفروق بين الألفاظ التي يدّعى ترادفها. وقد بدأ كتابه بعنوان "باب في الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجباً لاختلاف المعاني في كل لغة" قال فيه: "الشاهد على أنّ اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني أن الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة، وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، وواضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد. فإن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول، كان ذلك صواباً. فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا كان الثاني فضلاً لا يحتاج إليه، وإلى هذا ذهب المحققون من العلماء، وإليه أشار المبرد في تفسير قوله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ {المائدة: ٤٨}. قال: فعطف شرعة على منهاج، لأن الشرعة لأول الشيء، والمنهاج لمعظمه ومتسعه... وكما لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد، لأن في ذلك تكثيراً للغة بما لا فائدة فيه[١]".

ولا شك أن قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى أثارت اهتمام علماء اللغة منذ زمن مبكر، وهل للفظ معنى مستقل ؟ وهل يحتمل بعض الأسماء معنيين أو أكثر ؟

وقال الجاحظ: "وقال من علم: حق المعنى أن يكون الاسم له طبقاً، وتلك الحال له وفقاً، ويكون الاسم له لا فاضلاً ولا مفضولاً ولا مقصّراً ولا مضمّناً [٢]".

---

[١] الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ط٦: ١٣-١٥.

[٢] البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٢، البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٩م: ٦٤/١.

فالجاحظ قيّد الاسم بالمسمى وقصره عليه، وإن اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً فالسين والياء والفاء كلمة تدل على معنى السيف، وألا نعد الحسام والمهند وغيرها من الألفاظ التي تترجم معنى السيف، وأن نعبر بالعين والياء والنون عن العين المبصرة وحدها، فلا نشرك معها بهذه الأحرف عين الماء والجاسوس، وبذلك يتساوى عدد الألفاظ وعدد المعاني.

وذهب العلماء الذين ردوا ظاهرة المشترك اللفظي، ولم يسلموا بوقوعها في اللغة إلى أنّ ألفاظ المشترك اللفظي تعود إلى أصل دلالي واحد يحمل معنى عاماً تتفرع منه معان أخرى، ويقول ابن دستوريه، وهو من العلماء الذين أنكروا هذه الظاهرة: "والمصادر كثيرة التصاريف جداً، وأمثلتها كثيرة مختلفة، وقياسها غامض، وعللها خفيّة، والمفتشون عنها قليلون، والصبر عليها معدوم، فلذلك توهم أهل اللغة أنها تأتي على غير قياس، لأنهم لم يضبطوا قياسها ولم يقفوا على غورها[1]".

ويعني هذا أن علماء اللغة لو وقفوا على الأصول، أو تدبروها بالتثبت من أحوالها، وما طرأ عليها لكانوا تبينوا حقائقها قبل أن تتأتى لهم على الصورة التي انتهت إليها أو استقرّت عليها الآن بما يتفق ومقولة المشترك اللفظي. أما من حاول ذلك منهم فقد تهدّى إلى أنّ الأصل واحد في أساس الوضع، ولكنه نقل إلى معنى آخر وكثر استعماله فيه عند أصحابه حتى صار بمنزلة الأصل.

وذكر السيوطي أن من عوامل المشترك اللفظي اختلاف لهجات القبائل كقولهم: الألفت: هو الأعسر بلغة تميم، والأحمق بلغة قيس، وقولهم السليط: هو الزيت عند العرب، ودهن السمسم عند أهل اليمن، والهجرس: القرد في اللهجة الحجازية،

---

[1] المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٦م: ١/٣٨٤، والكتاب، سيبويه، تحقيق: عبدالسلام هارون، عالم الكتب، بيروت: ١/١٥.

والثعلب في اللهجة التميمية[١] كما أشار إليه ابن دستورية[٢]، وأبو علي الفارسي.

ومن اللغويين من أثبت التضاد إذا كان من قبيلتين لا من وضع قبيلة واحدة[٣]، فبعض ألفاظ التضاد جاء من اختلاف القبائل في استعمالها، ثم عمد مدونو اللغة إلى إضافة هذه المعاني بعضها إلى بعض، دون أن يعنوا بنسبة كل معنى إلى القبيلة التي كانت تستعمله، وقال ابن الأنباري " وقال آخرون: إذا وقع الحرف على معنيين متضادين فمحال أن يكون العربي أوقعه عليهما بمساواة منه بينهما، ولكن أحد المعنيين لحي من العرب، والمعنى الآخر لحي غيره، ثم سمع بعضهم لغة بعض، فأخذ هؤلاء عن هؤلاء، وهؤلاء عن هؤلاء[٤].

فالقائلون بهذا المذهب يرون إثبات التضاد على ألاّ يكون من وضع القبيلة الواحدة، وفي ضوء هذا العامل يمكن تفسير كلمة "السدفة" فاللغويون يذكرون أن تميماً تطلق هذه الكلمة على الظلمة، ولكن قيساً تطلقها على الضوء[٥].

ومن ذلك كلمة "القلْت" التي تعني في لغة قيس وتميم وأسد: النقرة الصغيرة في السهل أو الجبل، وفي الصخرة ونحوها، أما أهل الحجاز، فيطلقون هذه الكلمة على مستنقع ماء في السهل أو الجبل، واسع يمكن أن يغرق فيه الفيل[٦].

ويعلل أبو علي الفارسي نشأة الأضداد باختلاف اللهجات العربية، ويقول: "أمّا اتفاق اللفظين، واختلاف المعنيين، فينبغي ألا يكون قصداً في الوضع ولا أصلاً، ولكنه من لغات تداخلت[٧].

---

(١) المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٦م: ١/ ٣٨١.

(٢) السابق: ١/٣٨١.

(٣) المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٦م: ١/٣٩٦.

(٤) الأضداد في اللغة، ابن الأنباري، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٨٤م: ١١.

(٥) السابق: ١١٤.

(٦) السابق: ٤٢٠.

(٧) السابق: ٤٢٠.

إن هذه الآراء الوجيهة تمثل جهود علماء اللغة في تأصيل علم الدلالة، والحرص على فهم اللغة واستيعاب القوانين التي تحكم تطورها ونماءها، والمواءمة بين التأصيل اللغوي الذي يمد الجسور إلى تراثنا، والتطور الذي يدل على الحيوية والنمو بما يتلاءم مع تناسب الأحوال ومواكبة التغيير.

المحور الثاني
التأصيل اللغوي والمعاجم التأصيلية

وجد علماء اللغة المحدثون أنفسهم أمام رصيد ضخم خلفه لهم سابقوهم في مجال المعنى، فالأصل في مفهوم الدلالة ينصرف إلى دراسة المفردات وما طرأ عليها من تطور، متوسلاً بمفهوم التأثيل اللغوي الذي يحقق الأصول الأولى للكلمات ويتثبت من جذورها التاريخية ومنشئها الأول ويعزوها إلى اللغة الأم إن كانت دخيلة، وذلك بالاستعانة بظاهرة الاشتقاق.

وأهم ما في الاشتقاق ارتداد التصاريف المختلفة المتشعبة عن المادة الأصلية إلى معنى جامع مشترك يغلب أن يكون معنى واحداً لا أكثر. وإمكان الرجعة بالفروع المختلفة إلى أصل واحد يوحي بالرابط المشترك بينها أمر في العربية ذو بال يؤكد احتفاظ هذه اللغة بأنسابها مثلما يحتفظ العرب بأنسابهم، وإنّ في تجمّع الألفاظ العربية في أصل واحد ينتظم فروعها لمّا يسهل على الباحث التمييز بين الأصيل والدخيل، فليس في العربية مادة / سردق / حتى نظن / السرادق / متفرعاً عنها. ولا / سندس / حتى نخال /السندس/ مقيساً عليها، إنما /السرادق[1]/ فارسي معرّب و/ السندس[2]/ معرّب إما عن الفارسية أو الهندية.

---

[1] السرادق: منصة مسقوفة تنصب في الساحة العامة، ج (سرادقات : معرَّب عن الفارسية).
[2] السندس: ضرب من رقيق الديباج، معرَّب.

وقد وجد اللغويون العرب القدامى في أنواع الاشتقاق الثلاثة الشائعة / الأصغر والكبير والأكبر/ والنوع الرابع الملحق بها وهو (النحت) وسيلة لتوليد بعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدّد مادتها، ويوحي بمعناها المشترك الأصيل، مثلما يوحي بمعناها الجديد.

ولعل أهم جهود علماء العربية في هذا الميدان ما حققه ابن فارس اللغوي (–٣٩٥هـ) الذي وضع كتابه الشهير (معجم مقاييس اللغة) وهو من المعاجم التأصيلية. ولقد أقام ابن فارس فكرة معجمه على التأصيل، أو الأصول، فجذر الكلمة – مجرّداً – يكون عنده أصلاً لغوياً في دلالته، أو يكون أصلين أو ثلاثة. أي أن أصل الكلمة ينحصر بمعنى واحد، أو بمعنيين، أو ينشعب إلى ثلاثة معان أو أكثر.

وقد وجد ابن فارس في ظاهرة الاشتقاق الكبير وسيلة للرجوع بالألفاظ إلى أصل واحد يحدد مادتها، ويوحي بمعناها المشترك، فهذا النوع من الاشتقاق هو ارتباط مطلق غير مقيد بترتيب لمجموعات صوتية ترجع تقاليبها، وما يتصرف من كل منها إلى مدلول واحد مهما يتغاير ترتيبها الصوتي، فمادة /س ل م / لها التقاليب الستة التالية (س ل م – س م ل – ل س م – ل م س – م س ل – م ل س) وهذه التقاليب مهما تقلبت واختلف ترتيبها الصوتي، فإن المعنى الجامع لها المشتمل عليها هو / الإصحاب والملانية / ومن المعروف أن بعض التقاليب مهمل كمادّة / ل س م /. وللبحث عن معاني الأصول في هذا المعجم تجّرد الكلمات من الزوائد، وترتّب – هجاءً وباباً – ثم يبحث عنها. فلو أردنا معنى (البقّ) طلبناه في (الثنائي) المضاعف من كتاب الباء، وفيه يقول ابن فارس:

"الباء والقاف في قول الخليل وابن دريد أصلان: أحدهما: التفتّح في الشيء، قولاً وفعلاً، والثاني: الشيء الطفيف اليسير. فأما الأول فقولهم: بَقِّ يَبُقّ بقاً ؛ إذا أوسع من العطيّة. وكذلك بقّت السماء بقّاً، إذا جاءت بمطر شديد. قال الراجز:

وبسط الخير لنا وبقّهُ   فالخلق طرّاً يأكلون رِزْقَه

وبقّ فلان علينا كلامه إذ أكثره. والبقبقة: كثرة الكلام... ومن ذلك بقبقة الماء في حركته، والقدر في غليانها... والأصل الآخر: البقّ من البعوض. الواحدة بقّة[١]".

ويلحظ التأصيل واضحاً في محاولة الانطلاق من أصل الدلالة اللغوية، إلى تنوّعها واتساعها بالاشتقاق والزيادات وبالشواهد النصيّة والاستخدام اللغوي. كما يلحظ تمسك ابن فارس بالتوثيق والأمانة العلمية بعزو الكلام المقتبس إلى أصحابه، كالخليل وابن دريد".

ولا شك أن في محاولة علماء اللغة قديماً تفكيك الكلمة وحلها إلى أجزائها الصوتية التي هي الحروف فكرة بارعة ونظرة عميقة ثاقبة تدل على تفكير لغوي عميق، كما يبرهن على ما في اللغة العربية من استعداد عظيم لتحليل الكلمة وإرجاع معانيها وإن اختلفت صيغها ومعانيها إلى أصل واحد كلفظة (ق ول) وسائر تقاليبها تفيد القوة والشدة، وكذلك (ج ب ر).

لقد تتبع ابن فارس في كل مادة معانيها مبتدئاً بما سمّاه الأصل في كلّ منها، ويعني به المعنى القديم الأصلي التاريخي الذي تردّ إليه سائر المعاني وتتفرع عنه، وكان يرد المادّة إلى أكثر من أصل إذا لم يستطع أن يردّها إلى أصل واحد ثم يحاول ربط المعاني الفرعية الحادثة بالمعنى الأصلي القديم، ويعد معجم مقاييس اللغة من المعاجم العربية التي رتّبت معاني الألفاظ ترتيباً تاريخياً، وبذلك تكون لابن فارس الريادة في هذا المضمار.

وللولوع بالاشتقاق الكبير ارتباط وثيق بمذهب المؤمنين بدلالة الحرف السحرية وقيمته التعبيرية الموحية، ووجود التناسب بين اللفظ ومدلوله، وابن جني في طليعة القائلين بهذه القيمة التعبيرية للحرف العربي. وقد خصّ هذا النوع من الاشتقاق بباب خاص جعل عنوانه "الاشتقاق الأكبر" فقال في أوله: "هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا غير أن أبا علي رحمه الله كان يستعين به ويخلد إليه مع إعواز الاشتقاق

---

[١] معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٢، البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٩، مادة: بقّ.

الأصغر، لكنه مع هذا لم يسمه، وإنما كان يعتاده عند الضرورة، ويستروح إليه، ويعلّل به، وإنما هذا التقليب لنا نحن، وذلك أنّ الاشتقاق عندي على ضربين كبير وصغير فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتقرّأه فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغه ومبانيه وذلك كتركيب (س ل م) فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه نحو سلم ويسلم وسالم وسلمان وسلمى والسّلامة والسليم... وعلى ذلك بقيّة الباب إذا تأولته... فهذا هو الاشتقاق الأصغر، وقد قدم أبو بكر رحمه الله رسالته فيه بما أغنى عن إعادته... وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثة فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً تجتمع التقاليب الستة وما تصرف من كل واحد منها عليه وإن تباعد شيء من ذلك رُدّ بلطف الصنعة والتأويل إليه كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد[1]".

لقد اصطلح ابن جني على تسمية الاشتقاق الكبير بالاشتقاق الأكبر، ومثل لفكرته بقوله: "ومن ذلك تراكيب (ق س و) (ق وس) (و ق س) (و س ق) (س وق)، وأهمل (س ق و) وجمع ذلك إلى القوة والاجتماع. منها (القسوة) وهي شدة القلب واجتماعه، ألا ترى إلى قوله:

يا ليت شعري – والمنى لا تنفع   هل أغْدُوَنْ يوماً وأمري مُجْمَعُ

أي قوي مجتمع، ومنها (القوس) لشدّتها، واجتماع طرفيها، ومنها (الوقس) لابتداء الجَرَب، وذلك لأنه يجمع الجلد ويُقْحِله[2]، ومنها (الوَسْق) للحمل، وذلك لاجتماعه وشدّته، ومنه استوسَق الأمر، أي اجتمع ﴿وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ﴾ {الانشقاق: ١٧}، أي جَمَع، ومنها (السّوْق)، وذلك لأنه استحثاث وجمع للمَسُوق بعضه إلى بعض، وعليه قال:

---

[1] الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة ١٩٥٢: ٢/١٣٦
[2] أن يجعله محلاً يابسًا.

مستوسقات لو يَجِدْنَ سائقا

فهذا كقولك: مجتمعات لو يجدن جامعاً.

فإذا شذّ شيء من شُعب هذه الأصول عن عَقْدِه ظاهراً رُدّ بالتأويل إليه وعُطف بالملاطفة عليه. بل إذا كان هذا قد يعرض في الأصل الواحد حتى يحتاج فيه إلى ما قلناه، كان فيما انتشرت أصوله بالتقديم والتأخير أوْلى باحتماله وأجدر بالتأوّل له[١]".

ولا شك أن هناك صعوبة في إخضاع تقاليب الأصل الواحد لفكرة المعنى الواحد، وإن صحت نظرية ابن جني للتأمل والمناقشة فإنها لا تصلح لأن تكون نواة نظرية لغوية بالمعنى العلمي الحديث، وابن جني نفسه لا ينكر أن هذا الاشتقاق صعب التطبيق على جميع نصوص اللغة، ولذا يقول: " واعلم أنّا لا ندّعي أن هذا مستمر في جميع اللغة، كما لا ندّعي للاشتقاق الأصغر أنّه في جميع اللغة، بل إذا كان ذلك متعذراً صعباً، كان تطبيق هذا وإحاطته أصعب مذهباً وأعز ملتمساً[٢]".

ومع ذلك فإن هذا التفكير اللغوي عند علماء اللغة القدامى ينبغي أن يلتمس في الإطار الوضعي المبكر لطفولة اللغة، وقبل أن تتطور دلالاتها من الحسّي إلى المعاني الذهنية المجردة عن طريق التشبيه والمجاز والاتساع في أساليب القول.

كما يميل معظم اللغويين إلى عد النحت نوعاً من أنواع الاشتقاق، وأطلقوا عليه مصطلح "الاشتقاق الكبّار"، وكتب لهذا المصطلح الشيوع والبقاء بصفته ضرباً من التصرف بالكلم لأغراض لغوية دلالية، كما هي الحال في سائر أنواع الاشتقاق. والحق أنّ النحت يتفق وفكرة الاشتقاق العامة في أنّ لكلّ منهما نوعاً وأصلاً، أي أنّ توليد ألفاظ جديدة يتحقق بالاشتقاق، كما يتحقق بالنحت، وإن كان في النحت "جنس

---

[١] الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة ١٩٥٢: ١٣٦/٢-١٣٧.

[٢] السابق: ١٣٨/٢.

من الاختصار[١]" كما يقول ابن فارس والسيوطي. مع أنّ الاختصار ليس بغريب عن أنواع الاشتقاق الأخرى، سواء في الأصوات كقولنا: فلان شرس من الشراسة، أو في الدلالة اللغوية كقولنا: أرض مَفْعاة، أو مأسَدة، أو مأبلة، بدلاً من قولنا: كثيرة الأفاعي، أو الأسود، أو كثيرة الإبل.. ففي المشتقات: "شرس، مفعاة، مأسدة، مأبلة" اختصار في الأصوات كما هو واضح.

وكانت العرب –كما يقول ابن فارس – تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار، وذلك قولك: (رجل عبشمي) منسوب إلى اسمين، وأنشد الخليل:

أقول لها ودمعُ العين جارٍ ألم تُحزنكِ حَيْعَلَةُ المنادي

من قوله: (حيّ على)[٢].

ويعني ابن فارس بقوله: "منسوب إلى اسمين" أي إلى عبد شمس، وتعد كلمة (عبشمي) تلك من أقدم الشواهد على النحت وقد وردت في قصيدة للشاعر الجاهلي عبد يغوث بن وقّاص الحارثي في بيته المشهور:

و تضحك مني شيخةٌ عبشميّة كأن لم تَرَى قبلي أسيراً يمانياً[٣]

فقوله عبشمية، أي من عبد شمس.

لقد وجدت اللغة العربية في النحت نوعاً من التطور والاتساع في مجال الاشتقاق، ولقي هذا النوع قبولاً ودوراناً على الألسنة، ولعلّ مردّ ذلك إلى إمكان

---

[١] الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، ١٩٧٧ م: ٢٧٧، والمزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٦م: ٤٨٢/١.

[٢] السابق : ٢٧٧، والمزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٦م: ٤٨٢/١.

[٣] المفضليات، المفضل الضبي، تح: شاكر، وهارون، القاهرة، دار المعارف، ط٥: ١٥٦.

فهمه بالسليقة، فضلاً عمّا فيه من الاختصار والتوافق مع ما يعرف في الدراسات اللغوية الحديثة بـ (قانون توفير الجهد).

ومن المعاجم التأصيلية في هذا الميدان: (الاشتقاق للأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة) وكتاب (الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري)، وكتاب (المعرّب والدخيل للجواليقي).

ثم ألحق علماء اللغة فرعاً آخر بعلم الدلالة هو الجانب المعجمي الذي يؤرخ للمفردات ويبين كيفية رسمها ونطقها ويتعهدها بالتتبع والمعالجة، وأصبح لعلم الدلالة أركان ومقومات ومصطلحات فهو من جهة يركز على الكلمة المفردة: معنى وتأصيلاً واشتقاقاً، ومن جهة أخرى يتسع ليربط المعنى اللغوي بعلم المعجمات وصناعتها، وبالتراكيب وأساليب القول.

المحور الثالث
اللغة ظاهرة تحويلية

أدرك علماء العربية في وقت مبكر أن اللغة تتطور بتطور الحياة وما تفرزه من قضايا، ومضوا في أناة ومثابرة ناشدين الوقوف على مختلف الظواهر اللغوية وتقصي دقائقها والكشف عن أسرارها، مؤمنين بأن خدمة اللغة والاشتغال بعلومها تعد السبيل الأقوم لتدبر القرآن الكريم وفهم علومه، ولعل ذلك أقود إلى دقة الدراسة، وأقوم على الدربة والعمل العلمي، وأعود على الدّارسين بالفائدة، وأحفظ لأصالة اللغة والتراث، لأن معرفة قوانين اللغة لا تتيسر بغير معرفة الأصول، وإن التماس الحقائق والأصول في نشأة الاشتغال باللغة عند العرب يرتبط أوّلاً وقبل كل شيء بالقرآن الكريم، إذ إن بدايات الدرس اللغوي نشأت في الأصل لخدمة نصوصه وتفسير غريبه وشرح مشكله.

وقد وجد علماء العربية الغيارى الحريصون على القرآن والعربية أن الحاجة تدعو إلى قيام حركة علمية لغوية تستوجب وضع المؤلفات والتصانيف التي تخدم القرآن واللغة، وترصد أثر الحضارة في التطور الدلالي لألفاظ العربية، وقد أدركوا أن اللغة

ظاهرة تحويلية ترتقي ألفاظها وتتطور بتطور الحياة وتقلب الأحوال، وتبدّل النظم الاجتماعية، وتأثر اللغة بلغات أخرى، فالألفاظ تكتسب دلالات جديدة مغايرة لما كانت عليه في أصل وضعها، وتتعرض إلى التغيير في معانيها، وتكون هناك معان جديدة لبعض الكلمات، إمّا ذات صلة بالمعاني القديمة وإمّا غريبة عنها، وذلك وفق قانون التطور الدلالي لمفردات اللغة، وذلك إمّا بتغيير الدلالة واستحداث معنى لم يكن من قبل، وإما بتعميم الدلالة بأن تكون المعاني الجديدة أعم من المعاني القديمة، وإمّا بتخصيص الدلالة بأن تحدّد الكلمة بعض ما كانت عليه قديماً ؛ لأن الحضارة العربية كانت تتحول بالفكر العربي واللغة العربية في عملية مواكبة دائمة، وكانت اللغة تجدد خلاياها، وتنمي ثروتها اللفظية، وتطوّر أساليبها على مرّ العصور لتكون لغة الشعر، ولغة العقيدة الدينية، ولغة الحضارة الإسلامية، ولغة العلوم النقلية والعقلية ولغة البلاغة والزخرف اللفظي، كما كانت لغة الموسوعات والتأريخ، وغني عن البيان أنّها كانت في هذه المراحل تزداد ثراءً وتطوراً.

وكانت للجاحظ آراء وجيهة ودقيقة في مفهوم اللغة، نثر من خلالها ما له علاقة بيّنة بتأصيل علم الدلالة، فقد أورد خبراً في كتابه (الحيوان) يدلّ على أنّ اللغة هي ظاهرة تحويلية، فيقول: "من الأسماء المحدثة التي قامت مقام الأسماء الجاهلية قولهم في الأسماء لمن لم يحج (صرورة)، وأنت إذا قرأت أشعار الجاهلية وجدتهم قد وضعوا هذا الاسم على خلاف هذا الموضع. قال ابن مقروم الضبي:

لو أنّها عرضت لأشمط راهب   عبد الإله صرورة متبتل

لدنا لبهجتها وحسن حديثها   ولهمّ من تاموره بتنزل[١]

فالصّرورة عندهم من كان أرفع الناس في مراتب العبادة، وهو اليوم اسم للذي لم يحجّ إمّا لعجز وإمّا لتضييع، وإمّا لإنكار، فهما مختلفان كما ترى"[٢].

---

[١] التامور: صومعة الراهب.

[٢] الحيوان، الجاحظ، تح: محمد عبدالسلام هارون، بيروت ١٩٦٩م : ٣٧٤/٢.

فالجاحظ اقترب في نصه هذا من البحوث اللسانية المعاصرة التي تعالج الدلالة الحديثة ونشوءها وتطورها وتحولاتها وتغيّراتها، وأدرك البعد الدلالي التطوري في البنية الدلالية من خلال نصوص عدة منتشرة في كتبه، كما أدرك التأثيرات اللغوية من الوجهة الصوتية والوجهة الدلالية، وذلك لأن اللغة عنده هي قدرة فعّالة ومنفعلة في الوقت نفسه.

وقد نبّه الجاحظ إلى حقيقة لسانية مهمة، وهي وجود بعض المترادفات المختلفة في البنية السطحية، والتي يظن المرء أنّ لها بنية عميقة واحدة، ولكن الواقع أنّ لهذه المترادفات ذات البنى السطحية الواحدة بنىً عميقة، فالمطر والغيث كلمتان مترادفتان في اللغة العربية، ولكن لكل منهما دلالة سطحية ثم دلالة عميقة، وإن تقارب معناهما من حيث الوجهة الترادفية. ويقول: "و الناس لا يذكرون السغب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر، لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث"[١]

فآراء الجاحظ في هذه الظاهرة اللغوية تتفق وآراء عالم اللسانيات (كوك) التي بثها في نظرياته الدلالية الحديثة كنظرية (القواعد الدلالية).

وأدرك الجاحظ مفهوم اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع، فهو يرى أن للبيئة والواقع تأثيراً لغوياً قوياً على الحسّ والفكر، فابن الصحراء حين تلفظ بقربه كلمات مثل: النار والصيف والحرارة وما أشبه ذلك، فإن هذه الكلمات ستوحي له بحرارة الصحراء المخيفة التي تكاد تذيب أي شيء لشدتها، فهو يرى في ذلك العذاب نفسه والشقاء عينه، وهذا يختلف عن ابن المناطق البادرة إذا سمع بكلمات البرد والشتاء والثلج وما أشبه ذلك سيوحي له بصور البرد القارس ومشاعر التشاؤم، فحين جاء (زرادشت) لأهل الجبال وعدهم بدار عقاب من الزّمهرير، وذلك للبيئة الجبلية، وتراكم الثلوج

(١) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٢، البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٩م: ١/ ٢٠.

واستمرار سقوط البَرَد في أكثر فصول السنة، ولِقِصر أيام الصيف، فكان الناس يتخيلون في ألفاظ البرد والثلوج والزمهرير، العذاب القاسي، يقول الجاحظ:

"إن زرادشت وهو صاحب المجوس جاء من بلخ وادّعى أنّ الوحي نزل عليه على جبال سيلان، وأنه حين دعا سكان تلك الناحية البادرة، الذين لا يعرفون إلا الأذى بالبرد، ولا يضربون المثل إلا به، حتى يقول الرجل لعبده: لئن عدت إلى هذا لأنزعَنّ ثيابك ولأقيمنك في الرّيح، ولأوقفنّك في الثلج، فلما رأى موضع البرد منهم هذا الموضع، جعل الوعيد بتضاعفه، وظنّ أن ذلك أزجر لهم عمّا يكره"[١].

فالجاحظ في كلامه هذا يقترب من نظرية عالم اللسانيات (ودرف)، تلك النظرية التي تعتقد بأن الإنسان يقطع الواقع المحيط به إلى مستويات دلالية وشكليّة عدّة.

لقد أدرك الجاحظ بحسه اللغوي وعقله العلمي بعض المفاهيم اللسانية المعاصرة، وأصّل لعلم الدلالة، وفلسف معارف عصره ضمن الحدود الواقعية والفكرية لحركة التاريخ.

وجاءت محاولاته الرامية إلى التحليل الدلالي لبنية اللغة ونظرته إلى المعنى متسقة مع ما يسمى عند المحدثين بـ (سِياق الحال) أو ما يدخل في إطار (نظرية المجال الدلالي) وراعى تحليله للموقف الكلامي العناصر المكونة لسياق الحال، ومنها شخصيتا المتكلم والسامع، وشخصيات من له علاقة بالسلوك اللغوي، والعوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة والسلوك اللغوي كمكان الكلام وأثر البيئة وحتى حالة الجو، أي أنّ فهم المعنى فهماً دقيقاً يتوقف على مجموعة من الحالات والملابسات التي تشكل الإطار العام للحدث اللغوي.

إن البحث في دلالة الألفاظ ومعرفة قوانين اللغات وسننها في قَرْن الألفاظ بمعانيها، وتبدلها وتطورها وأسباب ذلك، يعين على فهم اللغة فهماً عميقاً، كما أنه من جهة أخرى، يكشف عن مدى الارتباط بين اللغة وأصحابها بوجه عام، ويعين

---

[١] الحيوان، الجاحظ، تح: محمد عبدالسلام هارون، بيروت ١٩٦٩م : ١/٢٤٨.

على تحديد مفاهيم عصر بعينه، وبذلك يستطيع ابن اللغة أن يتعرف إلى عقلية أسلافه ونفسياتهم، ومن الشواهد على ذلك لفظ الصديق في العربية وهو مشتق من الصدق، والعدوّ وهو مأخوذ من العدوان والظلم، ولفظ عقل مأخود من العقل بمعنى الربط والتقييد، ويدّل ذلك على أن في معنى العقل عند العرب مفهوماً خلقياً، بالإضافة إلى العنصر الفكري فهو يعقل عن المنكر أو الشر، ولفظ (الجار) والمجاورة مأخوذ من أجاره إذا رفع عنه الجور وهو الظلم، ودخل في جواره أي في حمايته، فليس العنصر الأساسي في المجاورة المصاقبة في المسكن، وهي علاقة مادية، بل في علاقة معنوية خلقية هي الحماية ومنع الظلم، ولفظ الإنسان والناس مشتق من الأنس وهو ضد الوحشة ؛ وبذلك يكون العرب قد جعلوا المميز الفاصل بين جنس الإنسان وغيره، أنه ألوف مستأنس أي اجتماعي.

وإن طريقة كل قوم في تسمية الأشياء تدل على نظرتهم إليها، وتكشف عن بيئتهم التي يعيشون فيها، أو عن عاداتهم التي ألفوها، كقول العرب: شفى الله غليله، والغليل العطش، وأقرّ الله عينه، والقُرّ البرد، وسقى الله عهده ؛ وكلها تدل على التطلع إلى الماء والبرد، وذلك نعمة عند العرب يُسْعى إليها.

وبذلك أدرك علماء اللغة العرب الصلة بين اللفظ ومدلوله، وصلة اللغة بأصحابها، وكانت جهودهم الدلالية في هذا المضمار طريقاً إلى معرفة أسرار اللغة العربية وطرائقها الخاصة في تسمية الأشياء وتطور ألفاظها ومعانيها، ووسيلة لمعرفة عقلية الأمة العربية التي تتكلم بها وبيئتها وعاداتها ومراحل تفكيرها.

لقد كانت لبعض علمائنا المتقدّمين محاولات ناجحة وآراء سديدة في الكثير من قضايا اللغة. ولعلّ من أبرز المحاولات الناجحة في دراسة تطور دلالة الألفاظ تلك المحاولة العلمية الموفقة التي قام بها الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى سنة ٣٢٢ هـ، الذي ألف كتاب "الزينة في الكلمات الإسلامية العربية"، وينفرد هذا الكتاب بميزة خاصة من كتب الغريب وإن عالج غريب الألفاظ أحياناً، ذلك أنه أول

كتاب من نوعه يعالج ما يسمّى عند الغربيين Semantique أي علم الألفاظ وتطور مدلولها، أو علم معاني الألفاظ، ولعلّ كتاب "الزينة" أول كتاب يتوفر على الدرس اللغوي الخالص الذي يمثل مرحلة نامية من التطور اللغوي، والابتكار في الموضوع، فهو يعالج مجموعة من الألفاظ العربية الفصيحة المعروف مدلولها قبلاً، بيد أنّ الإسلام غيّر مدلولها ذاك وأكسبها مدلولات جديدة، وفي هذه الفكرة فهم مبكر لطبيعة اللغة، وإدراك فطن لسنة التطور، ورصد لظاهرة لغوية مازالت تحظى باهتمام اللغويين وتشغل تفكيرهم إلى يومنا هذا.

ويستعين الرازي في فهمه للألفاظ بحروفها الأصلية ومادتها الاشتقاقية، ويفسر معانيها وما طرأ عليها من تطور دلالي بين الجاهلية والإسلام مستشهداً بالقرآن الكريم والحديث الشريف والشعر، وقد يفسر الكلمة أحياناً تفسيراً لغوياً لا نرى فيه أثراً لتغيير المعنى.

قال أبو حاتم: "إن الأسماء التي هي مشتقة من ألفاظ العرب ولم تعرف قبل ذلك مثل المسلم والمؤمن والمنافق والكافر لم تكن العرب تعرفها ؛ لأن الإسلام والإيمان والنفاق والكفر ظهر على عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – وإنما كانت العرب تعرف الكافر كافر النعمة، لا تعرفه من معنى الكفر بالله. قال الشاعر:

و لا تحسبنّي كافراً لك نعمةً

و قال آخر:

و الكفر مخبثةٌ لنفس المُنْعِم

وكانت تعرف المؤمن من جهة الأمان. قال الشاعر:

والمؤمن العائذات الطير يمسحها ركبانُ مكة بين الغيل والسّند

أمّا المنافق فإنه لا ذكر له في كلام العرب...

وقال: "فالإسلام هو اسم لم يكن قبل مبعث النبي (ص)، وكذلك أسماء كثيرة مثل الأذان والصلاة والركوع والسجود، لم تعرفها العرب إلا على غير هذه الأصول؛ لأنّ الأفعال التي كانت هذه الأسماء لها لم تكن فيهم وإنّما سنّها النبي (ص) وعلمها الله إيّاه، فكانوا يعرفون الصلاة أنها الدعاء. قال الأعشى في صفة الخمر:

فإذا ذُبحت صلى عليها وزمزما

أي دعا لها. وعلى هذا كانت سائر الأسامي..

ولعلّ ممّا يميز كتاب الرازي أنّ المؤلف استقصى واستوعب ولم يقف فيه عند ألفاظ القرآن والحديث، وإنّما تجاوزها موسّعاً أفق دراسته حتى كانت له ثروة ضخمة من الألفاظ الإسلامية التي وضعها الفقهاء، واستعملها المسلمون.

لقد أدرك علماء اللغة المتقدمون الصلة بين الإسلام واللغة العربية، فقد كان للإسلام وما أتى به من تطور فكري واجتماعي آثار بعيدة في اللغة وتطوير معاني الكثير من ألفاظها، فأوجد ألفاظاً لم تكن مستعملة من قبل، وألبس ألفاظاً قديمة معاني جديدة لم تكن تلبسها أو تدل عليها، كما أحدث تغييراً عميقاً في حياة العرب تناول جوانبها المختلفة كالتفكير والمعتقد وروابط الاجتماع، واقتضى هذا التغيير في الفكر والسلوك تغيير المفاهيم وتطوير الدلالات في اللغة لتغدو الألفاظ القديمة قادرة على ترجمة الدلالات الجديدة.

ولا شك أن لتطور معاني الألفاظ أسباباً من نوعين أحدهما من داخل اللغة نفسها كالتبدل الناشئ من كثرة استعمال لفظ في موضع معين وبجوار ألفاظ معينة، فلفظ "احتال والحيلة" لم تكن تفيد أي معنى يُذَم بسببه الإنسان فيقال احتال لطعامه، ولم يكن له في الأمر حيلة، ثم اكتسب هذا اللفظ بكثرة الاستعمال في مواطن يلجأ فيها الإنسان إلى وسائل غير محمودة معنى مذموماً وأصبح لفظ المحتال يفيد الذم القبيح، ولم يكن كذلك.

ومن الألفاظ التي انحرفت عن معناها بسبب هذا النوع من التبدل الناشئ عن مجاورتها لألفاظ معينة في سياق معين من الكلام كلمة "امتاز" ومعناها انفصل، ومنه قوله تعالى ﴿فامتازوا اليوم أيها المجرمون﴾ {يس: ٥٩}، وإذا كانت تستعمل كثيراً في موطن انفصال شيء عن شيء لمزية به فقد لحقها معنى آخر أضيف إلى الانفصال وهو التميز بالفضل والرجحان وهو معنى، وإن لم يكن في أصل اللغة لكنه لا ينافيه بل هو نوع من التخصيص.

والنوع الثاني أسباب خارجة عن اللغة كالأسباب الاجتماعية والنفسية، فانتشار أديان أو مذاهب اجتماعية جديدة يقترن غالباً بظهور مفردات لغوية جديدة في صياغتها أو في معناها على الأقل للدلالة على المفاهيم الجديدة، وإن تبدل العادات خلال العصور التاريخية يؤدي إلى تغير الشيء المسمّى مع بقاء الكلمة الدالة عليه؛ وبذلك يكون مدلول الكلمة نفسه قد تغيّر ضمناً ولو في شكله. فمن ذلك أن من يتزوج من العرب كان يخرج من بيت أبيه، ويبني لنفسه خباءً مستقلاً؛ ولذلك قالوا بنى بزوجته أي بنى بيتاً معها، وكان المهر المستعمل إبلاً وغنماً تساق فقالوا السياق بمعنى المهر، وساق لها، وكانوا إذا باعوا شيئاً صفّق البائع على يد المشتري، فسمّوا البيع صفقة، وبقي اللفظ، وذهبت عادة الصفق.

وصفوة القول أنّ اللغويين أدركوا عوامل التطور الدلالي والتطور الصوتي، ورصدوا مظاهر الثراء اللغوي في العربية، ووقفوا عند ظواهر لغوية تعد من صميم المباحث الدلالية كالترادف والاشتراك والتضاد، وكانت دراساتهم اللغوية وآراؤهم تمثل إدراكاً واضحاً لهذه المباحث الدلالية، فوضعوا في حسبانهم أن الأصل في مفهوم الدلالة ينصرف إلى دراسة المفردات وما طرأ عليها من تطور، كما أنهم لاحظوا أن لعلم الدلالة قضايا أخرى ينبغي أن تعالج في إطاره لتستكمل أبعاده وتستجلى خفاياه، فأضافوا إليه مفهوم (التأصيل اللغوي)، ولعلّ أهم جهودهم في هذ الميدان (المعاجم التأصيلية) وكتب (الفروق في اللغة) وكتب (المعرّب والدخيل).

وهكذا أصبح لعلم الدلالة عند اللغويين القدامى أركان ومقومات ومصطلحات، ونُظر إليه من زاوية خاصة تركز على الكلمة المفردة: معنى وتأصيلاً واشتقاقاً، ومن زاوية عامة تتسع لتربط المعنى اللغوي بعلم المعجمات وصناعتها، وبالتراكيب وأساليب القول.

ونختم هذه الدراسة بقول عالم لساني معاصر: "إن ما قاله العرب القدامى في حقل الدلاليات، يعد فكراً فلسفياً عميقاً لا بُدّ من الأخذ به في الفكر الدلالي المعاصر"[١].

نتائج البحث:

إن النتائج التي يمكن أن نستنتجها من هذه الدراسة تتلخص في النقاط التالية:

١. ألقت هذه الدراسة الضوء على دور علماء العربية المتقدمين في تأصيل علم الدلالة، وتوصّلت الدراسة إلى أنّ ما فعله أولئك العلماء من المفسرين والمعجميين والشراح ربما كان الأصل الذي بدأ به علماء اللغة خطوتهم الأولى نحو علم الدلالة الحالي.

٢. أكدّت هذه الدراسة أنّ ما قاله علماء اللغة المتقدمون في شأن الدلاليات سيقودنا إلى الوقوف عند الأفكار والاجتهادات الدلالية المهمة التي أتوا بها، وذلك من خلال النظر في التراث العربي نظرة علمية تحليلية تستطيع أن تقوّم الجهود العظيمة التي بذلوها في علم الدلالة.

٣. بيّنت الدراسة أن علماء اللغة المحدثين وجدوا أنفسهم غير قادرين على تجاهل جهود علماء اللغة القدامى في مجال الدلاليات.

٤. أظهرت الدراسة أنّ اللغة ظاهرة اصطلاحية، فكل قبيلة تضع الكلمات والمصطلحات للمسميات والحاجات التي تستجد في حياتها وبيئتها، وباختلاط

---

[١] هوتشومسكي، عالم أمريكي كبير من علماء اللسانيات، واضع أساس النظرية الذهنية في القواعد التوليدية والتحويلية.

القبائل وسيرورة الأحاديث ورواية الأشعار انتقلت تلك المسميات الخاصة، وعرفت في قبائل أخرى، والأمانة العلمية تقتضي مراعاة هذا، والاحتفاظ لكل قبيلة بحقها في تسمياتها، إذ في إغفال لهجتها تقليل من شأن أصحابها، أو عدم اعتداد بلغتهم.

٥. أكّدت الدراسة أنّ النص القرآني كان أول نص في اللغة العربية أقيمت حوله دراسة لغوية منهجية، تبحث في دلالة الألفاظ من حيث المادة الأساسية لأي نص من النصوص، ويعد هذا العمل من اللغويين العرب إدراكاً مبكراً لحقيقة على جانب كبير من الأهمية في دراسة دلالة الألفاظ.

٦. قوّمت الدراسة جهود اللغويين المتقدمين في دراسة دلالة الألفاظ: معنى وتأصيلاً واشتقاقاً، وخلصت الدراسة إلى أنهم اجتهدوا في تحديد الأصل اللغوي للمفردات ودرسوا طبيعة التغير الطارئ عليها، وحدّدوا العوامل التي غيّرتها، ووقفوا عند ظواهر لغوية تعد من صميم المباحث الدلالية، كالترادف والمشترك اللفظي والأضداد، وهي التي تمثل جانباً متميزاً من خصائص العربية، وتوسعاً في طرائق التعبير فيها، وتنوعاً في دلالات الألفاظ، كما تشهد حيويتها ومقدرتها الفائقة على التجدد والنماء والعطاء.

٧. خلصت الدراسة إلى أنّ اللغويين العرب القدامى وجدوا في أنواع الاشتقاق وسيلة رائعة لتوليد بعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها، ويوحي بمعناها المشترك الأصيل، مثلما يوحي بمعناها الجديد، وأن محاولاتهم في تفكيك الكلمة وحلها إلى أجزائها الصوتية هي فكرة بارعة ونظرة عميقة ثاقبة تدل على تفكير لغوي عميق، كما يبرهن على ما في اللغة العربية من استعداد عظيم لتحليل الكلمة وإرجاع معانيها وإن اختلفت صيغها ومبانيها إلى أصل واحد.

٨. انتهت الدراسة إلى أنّ اللغويين العرب القدامى اقتربوا في دراساتهم وبحوثهم ونظرياتهم من البحوث اللسانية المعاصرة التي تعالج الدلالة الحديثة ونشوؤها

وتطورها وتحولاتها وتغيراتها، وأدركوا أبعاد الظاهرة تحويلية في البنية الدلالية للمفردات من خلال نصوص عدة منتشرة في كتبهم، كما أدركوا التأثيرات اللغوية من الوجهة الصوتية والوجهة الدلالية، وذلك لأن اللغة عندهم هي قدرة فعّالة ومنفعلة في الوقت نفسه، وربطوا بين مفهوم اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع، ورأوا أن للبيئة والواقع تأثيراً لغوياً قوياً على الحس والفكر.

٩. رسخت الدراسة تأصيل اللغويين لعلم الدلالة، وأنهم فلسفوا معارف عصورهم ضمن الحدود الواقعية والفكرية لحركة التاريخ، وجاءت محاولاتهم الرامية إلى التحليل الدلالي لبنية اللغة ونظرتهم إلى المعنى متسقة مع النظريات الدلالية الحديثة.

١٠. دعت الدراسة أبناء العربية من علماء وباحثين وهيئات ومجامع ومؤسسات إلى ربط حاضر لغتنا بماضيها حتى لا تنفصم عرى هذا الحاضر والماضي، وذلك بتكاثف الجهود والاجتهاد في وضع المصطلحات للمخترعات التي يفرزها عصر الانفجار المعرفي – ما دامت اللغة ظاهرة اصطلاحية، لأنّ المقصد من اللغة الإبانة والإفصاح، وهي من وضع الأفراد وتتجدد بتجدد الحاجات وتطور المجتمعات.

قائمة المصادر والمراجع:

- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، مراجعة وتدقيق: سعيد المندوة، بيروت، ط ١، دار الفكر، ١٩٩٦ م.
- أثر القرآن في تطور النقد العربي، محمد زغلول محمد، مصر، دار المعارف، ١٩٦١م.
- أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة: د. أحمد مختار عمر، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٣ م.
- الاشتقاق، عبد الله أمين، القاهرة، ١٩٤٧ م.
- الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٨١ م.
- أصول التفكير النحوي، د.علي أبو المكارم، الجامعة الليبية، مطبعة كلية التربية، ١٩٧٣ م.
- الأضداد، أبو بكر الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٠ م.
- الأضداد في كلام العرب، أبو الطيب اللغوي، دمشق، تحقيق: د. عزة حسن، ١٩٦٣ م.
- الأضداد في اللغة، د.محمد حسين آل ياسين، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٨٤ م.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٣ م.
- الألفاظ اللغوية، عبد الحميد حسن، القاهرة، معهد البحوث والدراسات لجامعة الدول العربية، ١٩٧١ م.
- الاقتراح في علم أصول النحو، السيوطي، تحقيق: د. حسين محمد شرف، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٦ م.

- الاشتقاق، أبو بكر بن السّراج، تحقيق: محمد صالح التكريتي، بغداد، ١٩٧٣ م.
- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥٠ م.
- الترادف في اللغة، حاكم مالك الزيادي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٠ م.
- التطور اللغوي، مظاهره وعلله، د.رمضان عبد التواب، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨١ م.
- الحيوان، الجاحظ، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، بيروت، ١٩٦٩ م.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٢ م.
- الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، د.محمد حسين آل ياسين، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٠ م.
- دراسات في اللغة، د. مسعود بوبو، مطبوعات جامعة دمشق، ١٩٨٣ م.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، القاهرة، تعليق: محمود محمد شاكر، ١٩٨٤ م.
- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٨٤ م.
- دلالة الألفاظ عند الأصوليين، د. محمود توفيق سعد، القاهرة، مطبعة الأمانة،١٩٨٧ م.
- الزينة في الكلمات الإسلامية، أبو حاتم الرازي، تحقيق د. حسين الهمداني، دار مصر، الكتاب العربي، ١٩٥٧م.
- سر صناعة الإعراب، تحقيق: د. حسن الهنداوي، دمشق، ط ١، دار القلم، ١٩٨٥ م.
- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس اللغوي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، ١٩٧٧م.
- غريب القرآن، ابن عبّاس، تحقيق: د. أحمد بولوط، القاهرة، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣م.

- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠ م.
- فصول في فقه اللغة، د. رمضان عبد التواب، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٧ م.
- في التحليل اللغوي، خليل أحمد عمايرة، الأردن، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٨٧م.
- في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٨٤ م.
- فقه اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٣.
- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٩٦٤م.
- الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.
- كلام العرب من قضايا اللغة العربية، حسن ظاظا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١م.
- المخصص، ابن سيده – علي بن إسماعيل الأندلسي، طبعة مصورة في بيروت عن طبعة بولاق ١٣١٨ هـ.
- المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، بيروت، المكتبة العصرية،١٩٨٦ م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس اللغوي، تحقيق عبد السلام هارون، مصر، ط ٢، البابي الحلبي، ١٩٦٩ م.
- مناهج المفسرين، د.مصطفى مسلّم، ط ١، الرياض، دار المسلم للنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ.

التراث العربي
العدد (١٥٣)/ ربيع /٢٠١٩

الفَهم وتأويل حديث الصورة عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء

د. رائدة الدالي*

ملخص البحث

صورة آدم في الحديث الشريف(إن الله خلق آدم على صورته) شكّلت مسألة خلافية في الفكر الإسلامي، من منطلق أن الضمير هل يعود على آدم، أم أنه يعود على الله، هذا الخلاف أثار مشكلات وأسئلة كثيرة، قد وجد العلماء جواباً لها اجتهاداً باعتماد التأويل، وإخوان الصفاء وخلان الوفاء وعلى الرغم من الانتقادات الموجّهة إليهم، أرادوا الإجابة، فجاء البحث للكشف عنها.

موضوع البحث: "صورة آدم" وموضوع البحث: إخوان الصفاء وخلان الوفاء" وتأتي أهمية البحث ملبية لأهدافه في الكشف عن الجوانب العقلية، والأصالة الفكرية في معالجة إشكالية "صورة آدم" في إطار الإجابة على سؤال: كيف فهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء حديث الصورة في إطار التنزيه من دون تشبيه أو تجسيم، أو تعطيل؟

ولأجل هذه الغاية جاء البحث في اتجاهين:

الأول: الوقوف على معنى الفهم والتأويل عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء، والبحث في "صورة آدم" مستنبطاً من نصوص رسائلهم.

الثاني: محاولة إخراج إخوان الصفاء وخلان الوفاء من دائرة التلفيق والتوفيق إلى دائرة الأصالة الفكرية، وذلك بالكشف عن معالجتهم لمستويات فهم (صورة آدم).

* محاضرة في جامعة دمشق.

المقدمة:

قرأ إخوان الصفاء وخلان الوفاء كتاب الوجود، منذ أن كان الله ولم يكن معه شيء، إلى خلق السموات والأرض، إلى خلق آدم أبي البشر، ثم سبكوا رسائلهم بنار الفكر، ونور التأمل في آي الذكر الحكيم، وجبريل يستنهض الإلهي الشريف المستجن في قاع الطين المقدس.

إن كتاب الوجود المشار إليه هو كتاب الآفاق، وكتاب الأنفس من جهة الشريعة، وكتاب اللفظ وكتاب المعنى، وكتاب الحقيقة وكتاب المجاز من جهة اللغة، وكتابٌ للصورة وآخر للهيولى من جهة الفلسفة، وآدم أبو البشر نفس وجسد، وينتشر الوجود في كثرة، ثم يلتئم في وحدة، كما أن الإنسان من جهة هو كثير، ومن جهة هو واحد، فتحار في كثرته، ثم تحار في وحدته، وبين الظهور والبطون ترى آدم الجزئي، وآدم الكلي، وآدم المطلق، وآدم الإلهي، وكلّ آدم يكتنفه الغموض والإبهام، لذلك لم يكن من اليسير استنباط تأويل الحديث الشريف"إن الله خلق آدم على صورته" عند أصحاب الرسائل، ويطمح هذا البحث لاستنباطه، كما أنه سيلقي الضوء على القراءات المتعددة لهذا الخبر الإلهي.

هدف البحث:

يهدف هذا البحث للكشف عن دراسة فلسفية عقلية لهذا الخبر الإلهي في إطار الشريعة الإلهية، كان قد قام بها أصحاب الرسائل، وبقيت في غياهب رموزهم وإشاراتهم.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث ملبية لأهدافه في الكشف عن الجوانب العقلية، والأصالة الفكرية في معالجة إشكالية أصيلة في تراثنا الفكري الإسلامي والفلسفي وهي "صورة آدم" في محاولة الإجابة على سؤال: كيف فهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء حديث الصورة في إطار التنزيه؟

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على التحليل، والتفكيك، والاستنباط، لما فرضته طبيعة النص.

الدراسات السابقة:

لا يوجد أي دراسة، بل لا نجد أدنى إشارة إلى موقف أصحاب الرسائل من هذا الخبر الإلهي. ولأجل هذا الغرض جاء هذا البحث المكوّن من هذه المقدمة، وثلاثة محاور وهي:

المحور الأول: الفهم، والهدف من الفهم، من هم الراسخون في العلم.

المحور الثاني: وجوه التأويل لحديث الصورة.

المحور الثالث: تأويل صورة آدم عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء وهو على عدة مستويات:

أولاً: المستوى الطبيعي. ثانياً: المستوى النفسي. ثالثاً: المستوى العقلي. رابعاً: المستوى الإلهي. خامساً: استخلاف آدم.

الخاتمة ونتائج البحث .

أولاً: الفهم:

ذكر أصحاب الرسائل في الرسالة الثامنة من العلوم الناموسية أنه "قد جاء في بعض الكتب المنزلة "أن الله خلق آدم على صورته ومثاله"، وقوله عز وجل: ﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ (١). (٢)، وفي شريعة النبي محمد(ﷺ) اتفق العلماء في الأصول، ولكنهم اختلفوا في الفروع "فهم مقرون بتوحيد الله، ووصف الباري بما يليق به من الصفات، ومقرون بالنبي المبعوث، متمسكون بالكتاب المنزل، مقرون بإيجاب الشريعة، مختلفون في الروايات عنه، والمعاني التي وسائطها رجال أخذوها منه فرواها كل من أخذ بلسانه لأن النبي ﷺمن معجزاته وفضله أنه كان يخاطب كل قوم بما يفهمون به بحسب ما هم عليه من حيث هم، وبحسب ما يتصورونه في نفوسهم، وتدركه عقولهم، ولذلك اختلفت الروايات وكثرت المذاهب، ولازال اختلافهم يزيد، وجدالهم ينتشر، حتى ينسخوا أحكام الشريعة، ويغيروا كتاب الله بتفسيرهم له بخلاف ما هو به، وفي أصل أمرهم قد حولوا الشريعة من حيث لا

---

(١) سورة: الروم، الآية: ٢٧. وهي بتمامها: "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم". وعن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "سبحان البارئ لكل شيء على غير مثال خلا من غيره". الشريف الرضي، نهج البلاغة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مع الشرح اللغوي، تحقيق علي أنصاريان ط١، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق ٢٠٠٧. ، الخطبة: ١٤٥، ص ٢٠٩. وجاء أيضاً: الله الحق المبين، أحق وأبين مما ترى العيون، لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبهاً، ولم تقع عليه الأوهام بتقدير فيكون ممثلاً، خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشورة مشير، ولا معونة معين، فتم خلقه بأمره، وأذعن لطاعته، فأجاب ولم يدافع، وانقاد ولم ينازع". المصدر ذاته، الخطبة ذاتها، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٢) اخوان الصفاء وخلان الوفاء، م١، م٢ ، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير ،طه حسين، مقفاة بخلاصة تاريخية لـ أحمد زكي باشا، مصر، المطبعة العربية، عام ١٩٢٨. الرسالة الثامنة من العلوم الناموسية والشرعية، ص ٢٥٣.

يشعرون، وأولوا أخبار النبي(ﷺ) بتأويلات اخترعوها من تلقاء نفوسهم ما أنزل الله بها من سلطان، وقلبوا المعاني وتكلموا بها على ما يريدون مما يقوي رياستهم، ويقبح أهل العلم عند العوام"(١).

ذهب إخوان الصفاء وخلان الوفاء، إلى أن المعنى هو رهن النص، وتحول بين النص وفهمه مجموعة من الموانع منها، تعدد مستويات الفهم، ذلك لأن تصور المعنى في النفس قد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً، ومنها تأوّل الأخبار بناء على التصور الخاطئ، وهذا بدوره يؤدي إلى اعتقاد خاطئ، ومنها التلاعب في المعاني عمداً وليس جهلاً، لأطماع سياسية، أو تقبيحاً لأهل العلم، والأمر الآخر هو أن اللفظ يحتمل عدة معاني، و على العقل أن يحصّل المعنى المراد، "فينبغي لك، إذا سمعت لفظة محتملة للمعاني، ألا تحكم عليها حكماً، دون أن تبين بعقلك كل المعاني التي تحتملها تلك اللفظة، لعلك تفهم الغرض الأقصى، الذي هو الصواب، وتبلغ الغاية القصوى التي هي الحق، واعلم، أن غرض واضعي النواميس الإلهية، بعيد الغور جداً في أحكام النواميس، لا يتصور لك في أول وهلة، ولكن بعد النظر الشافي، والبحث الشديد"(٢).

اتخذ أصحاب الرسائل موقفاً صريحاً من علماء الدين الذين ينظرون في أحكام الشريعة ويقيسونها برأيهم وأفهامهم، لأن هذا النظر يؤدي إلى أن " يعتقدوا في كثير من أحكام الناموس أن العدل والصواب والحق في خلافه ... ولأن أحكامهم جزئية"(٣)، في حين أن "نظر واضعي أحكام الناموس في موجبات أحكامه، ليس بنظر جزئي يريد صلاح بعض دون بعض، ولا عاجل دون آجل، بل نظره كلي يريد الصلاح للكل وما يؤول إليه الأمر في المنقلب"(٤) فالنظر الكلي يشمل الشرائع

(١) المصدر ذاته، الرسالة: ١٧، وهي الرسالة ر٢٦، ص ١٦٠.
(٢) المصدر ذاته، الرسالة: ٥، وهي الرسالة ٤٦، ص ١٣٨.
(٣) المصدر ذاته، الرسالة ٥، وهي الرسالة،٤٦، ص ١٣٩.
(٤) الرسالة ٥، وهي الرسالة ٤٦، ص ١٤٠.

السماوية لأنّ الدين واحد، وإن اختلفت سنن أحكام الشرائع،" والذين أنكروا نسخ الشرائع لم يعرفوا الفرق بين الدين والشريعة"(١)، وبالتالي فإن الأصل في الفهم الصحيح هو التمييز بين النظر الجزئي، والنظر الكلي الذي يفصل بين العقلاء وبين الأنبياء، وإذا كان اللفظ الظاهر يدل على المعنى الباطن، فإنّ قصدية المخبر هو ذلك المعنى، وذلك لأن "الخبر إنما هو لفظ وضع ليدل على معنى، والمعاني هي "الأصول، وهي الاعتقاد الذي أول ما يتصور في النفس، والألفاظ هيولى لها"(٢).

على ما تقدم وبحسب قاعدة التناظر في الوجود عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء فإنّ "النفوس والألفاظ كالأجسام، والمعاني كالأرواح، والحروف كالأبدان"(٣). وبهذا الاعتبار تصبح الأجسام الظاهرة أيضاً دالة على المعاني الباطنة، وعلى جوهر ذلك الشيء، لأن "الشيء هو المعنى الذي يعلم ويخبر عنه"(٤)، والشريعة تخبر بالألفاظ الظاهرة عن الوجود، وبمعانيها الباطنة نفهم حقيقة الوجود، لأن:" الحكمة الموجودة بعد النبي في شريعته، توجد على معنيين مختلفين. وذلك أنه أقام فرائض شريعته، وأحكام دعوته ظاهرة مكشوفة، وجعل تحت ظواهر أوامرها أموراً خفية، باطنة، مستورة، لطيفة، لا يمسها إلا المطهرون من العيوب والذنوب، كما قال عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ (٥). فالظاهر والباطن يشمل الوجود بأسره العالم، والإنسان، والكتاب،

---

(١) الرسالة ١، وهي الرسالة ٤٢، ص٢٥.

(٢) الرسالة: ١٧، وهي الرسالة ٣١، ص ١٣٢.

(٣) الرسالة ١٧، وهي الرسالة:٣١، ص ١٣٢.

(٤) الرسائل، ج٣، ر١٠،وهي الرسالة٤١، ص٣٨٥-٣٨٦-٣٩١.

(٥)آل عمران، الآية: ٧."هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب".

والكتاب، "فالعالم بما يحويه من موجودات له ظاهر وباطن، ولظواهر الأمور قشوراً وعظاماً، ولبواطنها لب ومخ، وأن الناموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس، وله أحكام وحدود ظاهرة بينة، يعلمها أهل الشريعة وعلماء أحكامها من الخاص والعام، ولأحكامه وحدوده أسرار وبواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم والراسخون بالعلم."(١)، الذين قرؤوا كتاب الوجود وآياته ظاهراً وباطناً.

الهدف من الفهم:

الفهم عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء هو الغاية من الإبلاغ، لأن "التبليغ يتعلق بمصير الغافلين والمحجوبين عن الحقيقة، فكان لابد من "تذكيرهم بآيات الكتب الإلهية، وما في أيديهم من أخبار أنبيائهم، من أهل التوراة، أو من أهل الإنجيل، أو من أهل القرآن، وما قد نسوه من أمر معادهم، شاهدة عليهم بما قد جحدوه، من معاني هذه المسائل، وإن كان هؤلاء من عبدة الأوثان، والأصنام، والنيران والكواكب، وما شاكلها، فإن في كتب نواميسهم وصور هياكلهم، وأحكام سننهم، أمثلة أيضاً لذلك وإشارات إليها، مثل ما في الشرائع والأديان النبوية، لكن يحتاج أن يكون المذكورون لهم عارفين بها"(٢)، وعلى الصعيد المعرفي فإن الإنسان ميت فان من جهة جسده ، ومن جهة نفسه فهو حيّ باق إما في سعادة، وإما في شقاء، فالإنسان مجموع من جسد جسماني في أحسن الصور، ومن نفس روحانية من أفضل النفوس،" ولكل واحد من جزأيه غاية إليها ينتهي، ونهاية إليها يرتقي، فأعلى رتبة ينالها الإنسان بجسده وأشرف رتبة يبلغها ببدنه هي سرير الملك، والعز، والسلطان، والقهر والغلبة، بالقوة الغضبية، أما أعلى رتبة ينالها الإنسان من جهة نفسه، وأشرف درجة يبلغها بصفاء جوهرها، فهي قبول الوحي الذي به يعلو الإنسان على سائر أبناء جنسه، وبه

---

(١) الرسائل، ج١، ر٩، ص ٣٢٨.

(٢) الرسائل، ج٤، ر٢، وهي الرسالة٤٣، ص١٠-١١. عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال في توحيد الله: "ما وحده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عنى من شبهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهمه". نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٨، ص ٣٢٢.

يغلبهم بما يدرك من المعارف الحقيقية بالقوة الناطقة"(١). أما على الصعيد الانطولوجي تصبح الموجودات بأسرها الجسمانية والروحانية رموزاً تحتاج إلى تأويل، والفهم هو تحقق صورة الوجود في النفس، كيما تخرج النفس من القوة إلى الفعل وتصبح عالماً عقلياً يضاهي العالم الموجود، و"صورة الإنسان أكبر حجة لله على خلقه، ولأنها أقربها إليهم، ودلائلها أوضح وبراهينها أصح،...وهي الشاهد على كل جاحد"٢، فالتأويل وإفهام المعاني ليس لكل شارد ووارد.

الراسخون في العلم:

للإجابة عن السؤال: من هم الراسخون في العلم؟ حدد إخوان الصفاء وخلان الوفاء معنى الرسوخ في العلم، ذهبوا إلى أن "الرسوخ في العلم هي صفة لمن وقف على معرفة ذلك العلم بأصوله وفروعه، ويقابل الرسوخ في العلم، المهارة والحذق في الصناعات، وعلم الدين هو من العلوم التي لا ينبغي تركها، فإذا كان الناس ينقسمون في علم ما أو صناعة ما إلى طبقات من العام والخاص وما بينهما، ومن ثم الراسخون في ذلك العلم، أو في تلك الصناعة فإن " الذي يصلح للعام والخاص وما بينهما جميعاً من العلوم والمعارف والآداب هو علم الدين، وآدابه، وما يتعلق به من الأعمال"(٣)، وإذا كان علم الدين ينقسم بالقسمة الأولية إلى ظاهر جليّ، وباطن خفيّ، وما بينهما، فعلى هذه القسمة، تنقسم طبقات الناس وما يصلح لها من العلم وهي كالآتي:

---

(١) الرسائل، ج٤، ر٥، وهي الرسالة ٤٦، ص ٨٣-٨٤. في اعتبار أحوال الإنسان بأحوال الموجودات ، و المشابهة بين العالم بجملته والإنسان انظر: الرسالة ١٢ من الجسمانيات الطبيعيات. ص٤. لم يجد الحكماء أتم بنية ولا أكمل صورة ولا بجملته أشد تشبيهاً من الإنسان".

(٢) الرسالة: الثانية، وهي الرسالة:٤٣، ص٧٩.

(٣) الرسالة: ١، وهي الرسالة ٤٢، ص ٤٦.

الطبقة الأولى: هي طبقة العامة "يصلح لها من العلم ما كان ظاهراً جلياً مكشوفاً مثل: الصلاة والصوم والزكاة والصدقات والقراءة والتسبيح والتهليل وعلم العبادات، ومثل علم الأخبار والروايات والقصص وما شاكلها تعليماً، وتسليماً، وإيماناً.

الطبقة الثانية: المتوسطون بين العامة والخاصة: أولى علوم الدين بهم هو التفقه في أحكامها، والبحث عن السيرة العادلة والنظر في معاني الألفاظ مثل: التفسير والتنزيل، والتأويل، والنظر في المحكمات والمتشابهات، وطلب الحجة والبرهان، وألاّ يرضى من الدين تقليداً إذا كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر.

الطبقة الثالثة الخواص البالغون في الحكمة الراسخون في العلوم: يصلح لهم من علوم الدين ويليق بهم النظر في أسرار الدين، وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة التي لا يمسها إلا المطهرون من أدناس الشهوات، وأرجاس الكبر والرياء، وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة، وما تأويلها، وما حقيقة معانيها الموجودة في التوراة، والإنجيل، و الزبور، والفرقان، وصحف الأنبياء (ع) من الأخبار من مثل: بدء كون العالم وخلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش، وخلق آدم الأول الترابي وأخذ الميثاق عليه وعلى ذريته، وعتاب الملائكة لربها، وسجودهم لآدم (ع) وعصيان ابليس واستكباره عن السجود، وما شجرة الخلد والملك الذي لا يبلى"(١).

بحسب ما تقدم فإن فهم النص الديني عند أصحاب الرسائل يستلزم العلم والإيمان، وليس تأويل الأخبار الإلهية شرعة لكل وارد، فلا يكون "إفهام المعاني كما عند الحشوية، والعوام، والنساء، والصبيان، حسن الصوت، وحلاوة المنطق، وصفاء الكلام، فليس كل من حسن صوته، وصفا كلامه بليغاً في إبانة المعنى، وإقامة الدليل

(١) راجع: الرسالة:١، وهي الرسالة ٤٢، ص ٤٧.

والحجة، وإزالة الشبهة عن النفس الساهية"(١)، ذلك لأن إفهام المعاني له مراتب ودرجات، وكلما كانت نفس العالم أصفى وأنقى، كانت متهيئة لقبول العلم والإلهام الإلهي ""فالأنبياء (ع) كانوا يناسبون الملائكة بنفوسهم وصفاء جوهرها، ومن جهة أخرى يناسبون الناس بغلظ أجسامهم، وكلام الملائكة إنما هو إشارات وإيماء، وكلام الناس عبارات وألفاظ، أما المعانٍ فهي مشتركة للجميع، والأنبياء (ع) أخذوا عن الملائكة إيماء وإشارات، وعبروا عن تلك المعاني للناس باللسان الذي هو عضو من الجسد لكل أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها، واستعمل الأنبياء في خطابهم الناس ألفاظاً مشتركة المعاني لكيما يفهم كل إنسان بما يحتمل عقله"(٢) وبسبب تفاوت العقول وقع الاختلاف بين العلماء بحسب مراتبهم في العلم واختصاصهم فيه، وإن كان "اختلاف العلماء رحمة"●، ويذكر أصحاب الرسائل عن العلة في كون الاختلاف رحمة، وهذه العلة متعلقة بالغاية من هذا الاختلاف وهي كالآتي:

العلة الأولى: هي أن اختلاف القراء، من أجل الألفاظ المشتركة المعاني والمترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتقة.

العلة الثانية: هي أن اختلاف المفسرين المقرئين في معاني ألفاظ التنزيل من جهة احتمال الألفاظ لتلك المعاني، ومن جهة مراتبهم في المعارف وصفاء نفوسهم وذكاء أفهامهم.

العلة الثالثة: هي أن اختلاف العلماء والفقهاء في فقه الدين والأحكام والحدود الذين أخذوا المعاني من ظاهر ألفاظ التنزيل، ومنها معانٍ أخذوها من أقاويل المفسرين، ومنها قياسات واجتهادات، ومنها أخبار وروايات أخذوها من طريق

---

(١) الرسالة ١٧، وهي الرسالة ٣١، ص ١٢٩.
(٢) الرسالة:٥، وهي الرسالة: ٤٦، ص ١٧٥-١٧٦.
● في الأسباب الموجبة لكون اختلاف العلماء رحمة، راجع الرسالة الأولى في الآراء والديانات، ص ٢٤ وما يليها.

السمع، واجتهاد كل واحد منهم بحسب قوة نفسه وصفاء جوهره واجتهاده وبحثه"(١).

وبحسب هذه الطبقات الثلاث المذكورة وما يتفرع عنها، فإن النظر في أسرار الدين ومنها تأويل صورة آدم يختص بالطبقة الثالثة، وهي طبقة الخواص التي اجتهدت لبلوغ هذه المرتبة في كافة العلوم، وعليه يصرح إخوان الصفاء لمن هو من العامة أن ينتقل إلى هذه المرتبة بالاجتهاد وطلب العلم "فإن استوى لك أن تكون في أعلى المراتب وأعلى الدرجات فلا ترضَ لنفسك بالدون، واجتهد في الطلب، فإن الذين هم فوقك قد كانوا وليست هذه مراتبهم، ثم اجتهدوا في الطلب وبلغهم الله كما وعد فقال: ﴿الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ (٢).

إن طبقة الراسخين في العلم هي الطبقة التي يستحق أهلها الخوض في أسرار الدين، وهم الخواص من الخاصة، وهم من ترسخ ايمانهم بعلمهم، ووقفوا على معاني الأخبار الإلهية وحقائقها، فهؤلاء هم أخص الخواص الذين اتبعوا واضعي الناموس في الأوامر والنواهي، وإنما يختص بهذه المهمة أهل العلم الإلهي الذين وقفوا على الأصول وعلى الفروع وهم "أهل بيت النبوة هم أصحاب الحكمة الحقيقية، اللطيفة، الطاهرة، المطهرة، وهم المطهرون من أدناس الجاهلية، والحكمة المجازية الموجودة بالاسم، دون المعنى والحقيقة"(٣)، وفي مكان آخر يقول أصحاب الرسائل: وهم "أهل الذكر" وقد يكون أهل الذكر عقلاً. ذلك أن "الله، عز وجل، جعل العقل مقدمة أمام الرسالة والوحي، وجعل الوحي والرسالة، مقدمة أمام البعث والقيامة، وجعل البعث والقيامة مقدمة للغاية، لما قالوا بان في موجبات العقل كفاية للإنسان، عن الوصايا التي

(١) الرسالة:١، وهي الرسالة:٤٢، ص ٢٦.

(٢) الرسالة: ١، وهي الرسالة ٤٢، ص ٤٨.

(٣) اخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسالة الجامعة (المنسوبة للحكيم المجريطي) ج١،ج٢، تحقيق جميل صليبا، دمشق، المجمع العلمي العربي ١٩٤٩. ج٢، ص ٢٧٣-٢٧٤.

جاءت في الرسالة على ألسنة الأنبياء من الأمر والنهي، والأحكام والحدود، ترى بأي عقل كان يمكن أن يعلم، أن الإنسان يبعث بعد الموت، ويلقى ربه، ويحاسبه، ويجازيه، لو لم يخبر في الرسالة، أو بأي عقل كان يمكن أن يعلم حديث آدم، وقصة إبليس، وخطاب الملائكة، وما هو مذكور في القرآن في نحو من سبع وخمسين آية في عدة سور"(١). فهذه المعارف الإلهية وإن وصلتنا بالخبر، لكن "الدليل والبراهين الصادقة، باعثة للعقول إلى الإقرار بها، والقبول لها... والبرهان الضروري والحجة القاطعة يضطران العقول إلى الإقرار بها مقررة"(٢).وبهذا المعنى فإن الشريعة متقدمة بالوجود على العقل.

إن الشرع يمد العقل، والعقل يقود النفس في مراتبها نحو الكمال، وبهذا الاعتبار فإن لدين الله صورة ظاهرة تتمثل" بالأشخاص الآتية بالأمر والنهي إلى العالم، من لدن آدم(ع) إلى سادسهم محمد(ﷺ) جاؤوا، ليقيموا في العالم صورة دينية، تتصور في نفوس القابلين لها، إذا تأملوها واعتبروها"(٣)، فكما أن الإنسان يتخلق من نطفة في أطوار مختلفة، وكل طور هو صورة لها خصائص تزيد عما قبلها، والغاية القصوى هي

(١) الرسالة: ٥، وهي الرسالة ٤٦، ص ١٥٧. معرفة التوحيد برأي ابن تيمية توقيفية، وهي مكتسبة ولم تجب بالعقل كما زعمت المعتزلة لأن هذه مقالة تضاهي مقالة البراهمة، حيث زعمت أن في قوة العقل كفاية عن بعث الرسل، والحق لم يخبر أنه ما كان يعذبهم حتى يرزقهم عقولاً، وإن كان العقل حجة فهو باطن، والرسل حجة ظاهرة، وقد قيل لبعض العارفين بما عرفت الله؟ قال: بالله، فقيل فأين العقل؟ فقال: العقل عاجز يدل على عاجز". ابن تيمية، ص٥١٢. "لما كان سبحانه لا سبيل إليه، ولا عقول تشرف عليه، ولا لنا طاقة إلى استماع كلامه لم يكن بد من بعث الرسل لنعلم بها مراد الربوبية منا" ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ١٩٩١، ج٨، ص ٥١٣.

(٢) انظر: الرسالة:٥، وهي الرسالة، ٤٦، ص ٣٧٥.

(٣) الرسالة الجامعة، ج٢، ص ٣٥٩.

كمال النوع الإنساني، كذلك فإن الأنبياء قد جاؤوا في أزمان مختلفة، ولكل نبي شريعة ومنهاج، وغايتهم واحدة، وهي تحقيق الصورة الدينية ، "فظاهر شرائع الأنبياء (ع) بمنزلة الجنين الذي تتم صورته في رحم أمّه (١)، وكمال الجنين أن يخرج من القوة إلى الفعل، وكما أن اللفظ الظاهر يدل على المعنى الباطن، كذلك ظاهر الشريعة يدل على باطنها، والعقل مخرجها من حد القوة إلى حد الفعل، فإن الجسماني المحسوس يدل على الروحاني المعقول" فالأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات ودلالات على الأمور الروحانية العقلية"(٢) وبالعلم تترقى النفس في درجات الكمال لتخرج الألوهية المستبطنة في جوهرها إلى الفعل، بعد أن كانت بالقوة.

وجوه التأويل لحديث الصورة في الشريعة الإسلامية:

ليست اشكالية صورة آدم مما استأثرت به العقيدة الإسلامية، وإنما هي موضوع خلاف واختلاف أيضاً عند أهل الكتاب من يهودية(٣)، ومسيحية(٤)، فلقد جاء

---

(١) الرسالة الجامعة، ج٢، ص٣٥٩-٣٦٦.

(٢) الرسالة الجامعة، ج٢، ص ٩١.

(٣) في اليهودية اختلفوا على احدى وسبعين فرقة في فهم النص المقدس.. وأشهرها العنانية، العيسوية، المقاربة واليوذعانية، والسامرة". "وقيل أن بنيامين النهاوندي أعلم الطائفة المقاربة واليوذعانية أن الآيات المتشابهات في التوراة كلها مؤولة، وأنه تعالى لا يوصف بأوصاف البشر، ولا يشبه شيء منها، وأن المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك العظيم". راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، ج١، عام ١٩٦٧، من ص ٢١٠-٢٢٠.

(٤) "لفظ الصورة إذا دل على شكل وتخطيطه، فإن هذا المعنى يؤدي إلى المحض، لقوله "لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا" وبهذا الفهم تكذيب للمعنى، ومن أن التنزيه الحق يكون في نفي الجسمية واثبات الوحدانية. ذلك أن "الصورة بمعنى الشكل أو الهيئة في اللسان العبراني تعني الصفة، والصورة يراد بها المعنى الذي بها تجوهر الشيء وصار ما هو، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود الذي ذلك المعنى في الإنسان هو الذي يكون عنه الإدراك الإنساني، ومن أجل هذا الإدراك العقلي قيل فيه: على صورة الله خلقه... وإن

في التوراة، "قال الرب الإله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه"(١)، و جاء في الإنجيل "الذي هو صورة الله غير المنظور بكر كل خليقة"(٢)، وخبر الصورة لم يَرد في القرآن، وإنما ورَد في الخبر، عن رسول الله أنه قال: (إن الله خلق آدم على صورته)(٣) وفي رواية أخرى: "إن الله خلق

كان لا شبه في الحقيقة، لكن على بادئ الرأي، وقيل في الإنسان من أجل هذا المعنى، أعني من أجل العقل الالهي المتصل به، أنه على صورة الله وشاكلته، لا لأن الله تعالى جسم فيكون على شاكلته". دلالة الحائرين، موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي، تقديم حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ص ٢٣-٢٤.

(١) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، ١:٢٦،٢٧.

(٢) الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي، الآية ١: ١٥. "اختلف النصارى في فهم النص المقدس و"افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاثة: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية". "صرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة، وعلى هذا صرحوا بالتثليث، والمسيح ناسوت كلي لا جزئي" أما النسطورية فقد ذهبت إلى أن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة، الوجود، والعلم، والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات". أما اليعقوبية فقد قالوا:" انقلبت الكلمة لحماً ودماً، فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو". هذه الفرق الثلاثة وما تفرع عنها من فرق أخرى، تجتمع في رأيها على القول بأزلية عيسى ابن مريم، وإن اختلفت فلسفتهم في هذه العقيدة، في مقابل "أريوس" الذي كان قبل هذه الفرق الثلاث وقال:" القديم هو الله، والمسيح هو مخلوق" "وزعم آريوس أن الله واحد، سماه أبا، وأن المسيح كلمة الله وابنه، على طريق الاصطفاء، وهو مخلوق قبل خلق العالم، وهو خالق الأشياء، وزعم أن الله تعالى روحاً مخلوقة أكبر من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن، تؤدي إليه بالوحي. وزعم أن المسيح ابتدأ جوهرا لطيفاً روحانياً خالصاً، غير مركب ولا ممزوج بشيء من الطبائع الأربعة، وإنما تدرع بالطبائع الأربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم".راجع: الشهرستاني، الملل والنحل من ص٢٢٢-٢٢٨.

(٣) حديث الصورة هو ما أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب بدء الأذان، ج٨، ص٥٠، ولفظه: حدثنا يحيى ابن جعفر، حدثنا عبد الرزاق، عن غمر، عن همام، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي (ﷺ) قال:" خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً،

آدم على صورة الرحمن"(١). هذا الخبر وهو، "حديث الصورة" تأوله أهل العلم كلّ بحسب فهمه.

تأول أهل العلم حديث الصورة، على مستوى الفقه ،والتصوف، والكلام، والفلسفة، وتباينت الآراء إلى حد الخلاف والمنازعة الفكرية، والعقائدية، حتى بلغ الأمر إلى نزاعات سياسية أدت بدورها إلى تفرق المسلمين، ولقد ذكر العلماء في تأويل حديث الصورة فيما ذكره ابن فورك وجوهاً:

الوجه الأول: "هو أن قوله "إن الله خلق آدم على صورته"(٢) الضمير يعود لآدم. والطريقة الأولى في هذا التأويل على عدة وجوه منها: على هذا الوجه يعرفنا

فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله فزاده: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق بنقص حتى الآن". ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥. الهامش، ص ٤٦.

(١) روى ابن عمر عن النبي (ﷺ) فقال: "إن الله عز وجل خلق آدم على صورة الرحمن". المرجع ذاته: الهامش، ص ٤٧. راجع أيضاً: عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود بن عبد الله بن حمود التويجري، المملكة العربية السعودية، دار اللواء، ط٢، ١٩٨٩. أطلق لفظ الصورة على وجه آخر، وهو في قوله عليه السلام" رأيت ربي في أحسن صورة" .جزء من حديث صحيح أخرجه الترمذي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. **المرجع ذاته، ص٤٧.**

(٢) إن هذا الخبر خرج على سبب وذلك أن النبي(ﷺ) مر برجل يضرب ابنه أو عبده في وجهه لطما، ويقول: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك. فقال النبي(ﷺ): إذا ضرب أحدكم عبده فليتق الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته". ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص ٤٨.

راجع أيضاً: الرازي، أساس التقديس، مصر، كردستان العلمية، ١٣٢٨ هـ، من ص ١٠٣، إلى ص ١٠٨.

النبي(ﷺ) أن آدم (ع)كان في الجنة على الصورة التي كان عليها في الدنيا، لم يغير الله في خلقته. وتكون الفائدة بأن نعرف الفرق بينه وبين سائر من أخرجه من الجنة معه، وإبانته منهم في الرتبة والدرجة"(١).

الوجه الثاني: "أفادنا النبي(ﷺ) إبطال قول أهل الذمة: لم يكن إنسان إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان...فعرفنا النبي(ﷺ) أن أول البشر آدم(ع) خلق على صورته التي كان عليها

الوجه الثالث: "الهيئة التي شوهد عليها من غير أن كان من نطفة قبله، أو عن تناسل...بل خلق ابتداء بشراً سويا كما شوهد وعهد"(٢).

الوجه الرابع: "أفادنا النبي(ﷺ): أن الله عز وجل خلق آدم على الصورة التي كان عليها، من غير أن كان ذلك حادثاً أو شيئاً منه عن توليد عنصر أو تأثير طبع، أو فلك، أو ليل، أو نهار، إبطالاً لقول الطبائعيين: إن بعض ما عليه آدم(ع)، من هيئة وصورة لم يخلقه الله عز وجل، وإنما كان ذلك من فعل الطبع أو تأثير الفلك"(٣) وبهذا المعنى قوله على صورته أي لم يشارك الله أحد في خلق آدم.

الوجه الخامس: قال بعضهم: الهاء يرجع إلى بعض المشاهير من الناس، والفائدة في الخبر، يعرفنا أن صورة آدم عليه السلام كانت كهذه الصورة، إبطالاً لمن زعم أنها كانت على هيئة أخرى كما روي في بعض الروايات من طول قامته وذلك مما لا يوثق

---

(١) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص ٥٢. أخرج الحيّة والطاووس فعاقب الحية بأن شوه خلقها وسلبها قوائمها وجعل أكلها من التراب، وشوه رجلي الطاووس ولم يشوه خلقة آدم، بل أبقى له حسن الصورة، ولم يجعل عقوبته في ذلك.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٣."إن الله تعالى لما أراد خلق آدم وإبرازه من العدم إلى الوجود قلبه في الستة أطوار، طور التراب، وطور الطين اللازب، وطور الحمأ المسنون، وطور الصلصال، وطور التسوية، وهي جعل الخزفة، التي هي الصلصال عظما ولحما ودما، ثم نفخ فيه الروح" الهامش ص ٥٢.

(٣) المرجع ذاته، ص ٥٣.

به إذ ليس في ذلك خبر صحيح، وإنما المعول في مثله على كعب الأحبار، أو وهب ابن منبه، من أحاديث التوراة، ولا ثقة بشيء من ذلك.

الطريقة الثانية في التأويل: "أن تكون الهاء كناية عن الله، وليس عن آدم، ولهذا التأويل عدة وجوه منها:

الوجه الأول: "أن يكون معنى الصورة على هذا معنى الصفة، ويكون التأويل أن الله خلق آدم على صفته"(١). أي صفة التعالي حياً عالماً قديراً سميعاً بصيراً متكلماً مختاراً مريداً. فميزه من الجماد والنامي بما نفخ فيه من الروح"(٢) كما أن الله ميز آدم عن الملائكة "بأن قدمه عليهم وأسجدهم له، وأمرهم أن يتعلموا منه، فحصلت له رتبة الجلال والعظمة مما نوعه الله عز وجل بأن حصل سجوداً له مختصاً بالعلم بما لا يشاركه فيه في حالة غيره، فتميز بصفات التعالي من سائر العالمين والمخلوقين في وقته، فعرفنا النبي(ﷺ) تشريفه إياه بخصال التعالي وهي صفات مما في صفات الله على الاختصاص".(٣) فالضمير لله تعالى لما في بعض الطرق (خلقه على صورة الرحمن) "أي على صفته تعالى من العلم، والحياة، والسمع، والبصر، وغير ذلك. وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء"(٤).

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٥٦.

(٢) المرجع ذاته، الحاشية، ص ٥٦. ويشهد له قوله سبحانه" وإذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين".

(٣) المرجع ذاته، ص ٥٨.

(٤) المصدر ذاته، الهامش، ص ٥٠.يقول التوربشتي:"وأهل الحق في ذلك طبقتين، إحداهما المتنزهون عن التأويل مع نفي التشبيه. وإحاطة ذلك إلى علم الله تعالى الذي أحاط بكل شيء علما، وهذا أسلم الطريقتين. والطبقة الأخرى، يرون الإضافة فيها إضافة تكريم وتشريف، وذلك أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورة لم يشاكلها شيء من الصور في الجمال والكمال وكثرة ما احتوت عليه من الفوائد الجليلة". ابن فورك، الهامش، ص ٥٠.

راجع أيضاً: الرازي، أساس التقديس، مصر، كردستان العلمية، ١٣٢٨ هـ، من ص ١٠٣، إلى من ص ١٠٩إلى ص ١١٣.

الوجه الثاني: "أن يعلم من طريق الإضافات إلى الله عز وجل، وطرق التخصيص فيها، وذلك أن من الأشياء ما يضاف إلى الله عز وجل من طريق أنه فعله، كما يقال: "خلق الله"و "أرض الله" و "سماء الله". وقد يضاف إلى معنى الملك فيقال: رزق الله، وعبد الله، وقد يقال على معنى الاختصاص من طريق التنويه بذكر المضاف إذا خص بالإضافة إليه وذلك نحو قوله: ﴿ناقة الله﴾ فإنها إضافة تخصيص وتشريف، يفيد التحذير والورع عن التعرض لها. ومن ذلك قوله" ونفخت فيه من روحي". وقول المسلمين "كعبة الله" وقوله في إضافة المؤمنين إلى نفسه بالعبودية في قوله تعالى ﴿عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً﴾ إلى آخر صفاتهم"(١). والمعنى المراد هو إضافة التشريف "ذلك أن الله عز وجل هو الذي ابتدأ تصوير آدم لا على مثال بل اخترعه اختراعاً، ثم اخترع من بعده على مثاله، فتشرفت صورته بالإضافة إليه من حيث كانت مخصوصة بها على هذا الوجه، ثم سائر وجوه التشريف، مما خص به آدم (ع) من فضائله"(٢).

الوجه الثالث: تأويل المتكلمين وهو "إن الله صورة لا كالصور كما أنه شيء لا كالأشياء، فأثبت لله صورة قديمة زعم أنها لا كالصور، وأن الله خلق آدم على تلك الصورة، وهذا جهل من قائله، وتوغل في تشبيه الله تعالى بخلقه"(٣) وهذا المعنى يفيد التجسيم، والله منزه عن الجسمية.

---

(١) ابن فورك، ص ٥٨-٥٩.

(٢) المرجع ذاته، ص ٦٠. أنكر أصحابنا صحة هذه اللفظة من طريق العربية، وقالوا: لا يجوز في اللغة أن يقال مثله، ولو كان المراد ذلك، لكان يقول: إن آدم خلق على صورة الرحمن، دون أن يقال إن الله خلق آدم على صورته لأن تقدم ذكره باسم الظاهر فإذا أعيد ذكره كني عنه بالهاء من غير إعادة اسمه الظاهر، كقولك: إن زيداً ضرب عبده، ولا يقال إن زيداً ضرب عبد زيد، والمراد بالثاني هو المراد بالأول...وأهل النقل أجمعوا على نقل قوله على صورته بالهاء، كناية لا إظهاراً".

(٣) ابن فورك، ص ٦٧. راجع أيضاً: الرازي، أساس التقديس، قول القائلين بأنه تعالى جسم وبيان اختلافهم فيه، ص١٨. وانظر: المرجع ذاته: الدلائل السمعية على أنه تعالى منزه عن الجسمية، ص ١٨. راجع أيضاً: الشهرستاني، الملل والنحل، الموقف من التأويل، المشبهة، والحشوية، والكرامية، من ص١٠٣-١٠٨.

تأويل صورة آدم عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء:

الصورة عند أصحاب الرسائل هي موضوع الخلق، والإنسان صورة ليست كباقي الصور في الجمال والكمال، والصورة دليل على مدلول، لا يكتنه، ولا يتصور، والصورة هي البرهان، لأن الذات الإلهية غيب لا يدرك، والصورة المبحوث عنها هي صورة الإنسان المطلق، الذي يجمع بين الحقيقة الإلهية وبين العالم، فهو برزخ بين العالمين، وما الإنسان الجزئي سوى نسخة مختصرة عن هذا الإنسان المطلق "وبمعرفة الإنسان بنية جسده وكيفية فعل نفسه في جسمه تكون معرفته بما في العالم الكبير بأسره، وبتوحيد خالقه وتنزيه مبدعه، ومعرفة آياته المكتوبة في أرضه وسمائه وما أبداه واخترعه من مخلوقاته. ولذلك قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه"١.فالإنسان هو الظهور الأكمل و الأشرف الذي تتجلى فيه الصفات الإلهية، وفي الحديث القدسي، "كنت كنزاً مخفياً"(٢) من الخيرات والفضائل، ولم أكن

---

(١) الرسالة ٨ وهي الرسالة ٤٩، ص ٢٤٠. وفي كشف سرّ هذا الحديث وإيضاح معانيه بتعبير القونوي فإنّ:" الله علم نفسه، فعلم العالم، فلهذا كان آدم على صورته "شرح الأربعين حديثاً، أبي المعالي صدر الدين القونوي، تحقيق وتعليق د. حسن كامل ييلماز، بدون تاريخ. الحديث الثامن والعشرون، ص ١٦٨.

(٢)كنت كنزاً مخفياً، حديث يتردد كثيراً في كتب الصوفية، ويقول ابن تيمية في هذا الموضع "هذا ليس من كلام النبي،..." ولا يعرف له اسناد صحيح ولا ضعيف. إن هذا الحديث عند الصوفية في صحة الإسناد إليه، بمنزلة حديث التواتر عند المجتهد". نقلاً عن أمين، عثمان، نصوص فلسفية، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٧٦، في تحقيق كتاب علم التصوف للشيخ الكامل المحقق داود القيصري. الهامش، ص٢٣٥. وعن الامام علي ابن أبي طالب أنه قال: "انحسرت الأوصاف عن كنه معرفته، وردعت عظمته العقول فلم تجد مساغاً إلى بلوغ غاية ملكوته". نهج البلاغة، الخطبة ١٥٤، ص٢٠٧. ولقد جاء في الأثر: "أنا الدال على نفسي، ولا دليل أدل عليّ منّي". وقال ابن تيمية: ليس من كلام النبي(ﷺ) ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. راجع أيضاً ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، ج٨، الهامش، ص ٥٠٧.

أعرف، فأردت أن أعرف، معناه لو لم أخلق الخلق، لخفيت هذه الفضائل والخيرات، التي أفضتها وأظهرتها من عجائب خلقي ومصنوعاتي المحكمات، التي كلت الألسن عن البلوغ إلى كنه صفاتها، وحارت عقولهم عن كنه معرفتها بحقائقها"(١)، إلا أن الوصول إلى جوهر هذه الحقيقة هو رهن الاعتقاد بالمجردات، وهي الصور الروحانية التي تجردت عن المادة بعد ملابستها، وكذلك الصور الروحانية المجردة القائمة بذاتها، وقد "قصرت أفهام كثير من الناس عن معرفة الصورة للنفوس ذوات الحسن والبهاء والكمال والجمال في عالم الأرواح، ورضوا بهذه الصور والأشباح الجسمية الجسمانية"،(٢) والإنسان الجزئي الذي هو "اللوح المختصر من العالم الجسماني والعالم الروحاني"(٣). فهو من جهة جسده مختصر عن جسم العالم من حيث التركيب، ومن جهة نفسه فهو مختصر عن عالم النفس الكلية، و"الصورة الإنسانية والخلقة البشرية المتحدة بها النفس الناطقة والقوة العاقلة... واسطة بين هذين العالمين، فهي من العالم الروحاني متصلة، بنسبة النفس الناطقة، والقوة العاقلة، ومتصلة بالعالم الجزئي، والمركز السفلي بالهيولى الطبيعية، والصورة الجسمانية، فلذلك قيل: إنها مجموع العالمين"(٤).

برزت ثنائية الهيولى والصورة كقاعدة من قواعد الفهم والتأويل الوجودي عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء، لأن الأصل المبحوث عنه للجسماني والروحاني، هو استخلاف الله تعالى لآدم على الأرض بقوله تعالى للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٥).وخليفة الله في أرضه هو، الإنسان المطلق، وهو موضوع

---

(١) الرسالة:٩، وهي الرسالة ٤٠، ص٣٣٤. راجع بحثنا: ص راجع أيضاً: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص٢٢٤، ج٦، ١١٦ص-١١٧.

(٢) الرسالة:٦، وهي الرسالة ٣٧، ص ٢٧٠.

(٣) راجع: الرسالة: ١٢، وهي الرسالة ٢٦ ، فصل، في أن الإنسان مختصر من اللوح المحفوظ، ص ٦ وما يليها.

(٤) الرسالة الجامعة، ج١، ص ٦١٤-٦١٥.

(٥) سورة: البقرة، الآية: ٣٠."إذْ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون".

الحكمة، وسر الخلقة، " وكان آدم أول ما بدا من الصورة الدينية المركبة من الأمر والنهي، تركيباً، هيولاه الموضوعة له، نفوس العالم الناطق وأجسادهم".(١) وهو الأمر الذي فوق العقل والنفس، ودون الباري سبحانه، وهو علمه المكنون، وسره المخزون، منه بدأ واليه يعود"(٢)، هو الإنسان الذي يشارك في تدبير العالم، بل في صنعه وتكوينه، بالقوة الإلهية المستودعة فيه، لأن آدم هو الأول والآخر، الأول في الخلق الروحاني، والآخر في النشأة الأخرى، ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ (٣). وبلوغ الحقيقة الأزلية رهن التدرج في مراتب الكمال، "ولقد كان واجباً في قدره وقضائه، أنه سيعيد الخلق الأول، وينشئ النشأة الثانية"(٤)، فالصورة الإنسانية هي الميزان، الذي لا تختلف فيه العقول، ولا الأديان، ولا المذاهب، وبناء على هذا القياس والميزان، وما يحتويه من ثنائيات اللفظ والمعنى، والظاهر والباطن، والجسم والروح، والهيولى والصورة، والعالم الكبير والعالم الصغير، مضافاً إليها قاعدة التأويل العقلي المجازي، عالج إخوان الصفاء وخلان الوفاء صورة آدم على المستوى الطبيعي، وعلى المستوى النفسي، وعلى المستوى العقلي، وكذلك على المستوى الإلهي.

أولاً: تأويل صورة آدم على المستوى الطبيعي:

في هذا المستوى عالج أصحاب الرسائل الصورة الجسدية، فالطبيعة ابتداء الحركة والسكون، كما أنها تتوسط بين العالم الروحاني الذي هو عالم العقل، والنفس، "وتسمى الطبيعة باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم، وتدبير الخليقة بإذن

---

(١) الرسالة الجامعة، ج٢، ص٣٦٠،... أن الأوادم كثر ويمكن جمعها بأربعة هي آدم ملكي، وآدم ملكوتي، وآدم جبروتي وآدم لاهوتي. محمد حيدر، أحمد، التكوين والتجلي، ص ١٢١.

(٢) الرسالة الجامعة، ج١، ص٦٢٢-٦٢٣.

(٣) سورة: الأنبياء، الآية: ١٠٤ ، وتمام الآية: "يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين".

(٤) الرسالة الجامعة، ج١، ص ، ص١٥٧.

الله، وباللفظ الفلسفي، قوى طبيعية، وهي فاعلة في هذه الأجسام، بإذن الباري عز وجل ثناؤه، والذين أنكروا فعل الطبيعة، ذهب عليهم معنى التسمية، وظنوا أنها متوجهة نحو الجسم، والجسم من حيث هو جسم، لا فعل له البتة بالإجماع من الفريقين، ويقولون أيضاً: لا يصح الفعل إلا من حي قادر وهو قول صحيح، ولكن يظنون أن الحي القادر، لا يكون إلا بجسم، إذ كان على هيئة مخصوصة ،بأعراض تحله بزعمهم، مثل العلم والحياة والقدرة وما شاكلها، ولا يدرون أن مع هذا الجسم جوهراً آخر روحانياً غير مرئي، وهي النفس، "(١). فالنفس وإن كانت مادية فعلاً لارتباطها بالجسد، لكنها مجردة ذاتاً لأنها مفارقة له.

ميّز إخوان الصفاء وخلان الوفاء في خلق آدم على المستوى الطبيعي بين التكوين، والنتاج، "فالنتاج من مماسّة الأجسام الحيوانية بعضها لبعض" وليس هذا المراد، لأن النتاج يكون بعد خلق آدم وحواء وظهور الذرية منهما، وإنما المراد في هذا المستوى ما يتكون من غير مماسّة بل من امتزاج الطبائع" وهو النكاح الطبيعي الأول وهو الأصل...فتأخذ القوة المنفعلة من القوة الفاعلة بمقدار هيولى ذلك المكان وما في هيئات ذلك الزمان فيحدث من بينهما حيوان...والهواء يلقح فتتحد الطبيعة بالطبيعة وتختلط القوتان فيكون البخار الحار اليابس كالذكر والبارد الرطب كالأنثى، واجتماعهما كالنكاح فيحدث من بينهما حيوان. وقد ذكر الله تعالى ذلك في القرآن إذ يقول: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَـٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ (٢) "(٣). وعليه فإن فعل الطبيعة في عالم الكون والفساد المركب من الاستقصات الأربع وهي الأرض، والماء، والهواء، والنار،

---

(١) الرسالة الجامعة، ج١، ص ٦٣-٦٤.

(٢) سورة الحجر: الآية: ٢٢. وهي بتمامها:" وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين".

(٣) الرسالة ١٧، وهي الرسالة ٣١، ص ١١٢-١١٣.

"ولما أراد الله إبراز الصورة الإنسانية، خلق آدم وحواء من الطين"(١)، وكان ظهور آدم بعد كون الحيوان جميعاً، فهو الآخر في الخلق، وكما كان آدم وحواء الأصل لكل ما نتج عنهما، فإن الهيولى والصورة أصل لكل التراكيب، الموجودات الطبيعية (وجميعها أجسام) تنحصر في سبعة أجناس، هي من الأسفل إلى الأعلى على الترتيب الآتي: العناصر الأربعة وهي: (الماء، والهواء، والنار، والتراب)، ويليها المعادن، ثم النبات، ويليه الحيوان الغير ناطق، والناطق (الإنسان)، ثم الفلك، فالكوكب. أما "الصورة فهي كل شكل ونقش يقبله الجوهر... وأن اختلاف الموجودات إنما هو بالصورة لا بالهيولى"(٢) فأصل الوجود واحد، وينتشر الوجود بالصورة.

تتركب الموجودات بعضها ببعض، فتارة يكون الشيء هيولى في مرتبة ثم يصبح صورة في مرتبة أخرى، وهكذا على التناوب، وبالصورة تظهر الموجودات، وبالصورة يختلف بعضها عن بعض، وبالصورة يكون بعضها أشرف وبعضها أخس، ويطرد هذا القياس في كل مراتب الوجود لأن "الموجودات صور وأعيان غيريات، أفاضها الباري على العقل وهي إما "جواهر وأعراض، أو مجموع منهما، أو هيولى وصورة، أو مركب منهما، أو علل، ومعلولات أو مشارٌ إليهما، أو بسيط ومركب أو جملتهما، وكل هذه ألقاب، وسمات، يشار بها إلى الصور، لنميز بينها وبين إضافات بعضها إلى بعض، كما يميز بين الأعداد بالألفاظ"(٣). وبما أن هيولى الطبيعة " جوهر ساذج، لا كيفية له، ولا نقش، ولا صورة، ولا الأشكال، ولا الأصباغ، ولا الأعراض، بل هو متهيء

(١) الرسالة ١٧، وهي الرسالة ٣١، ص ١٢٣.

(٢) الرسالة:١، وهي الرسالة ١٥، ص٤-٦. انظر: الرسالة ١٢ وهي الرسالة ٢٦، فصل: في مشابهة تركيب جسد الإنسان بالعناصر الأربعة، ص ١٠ وما يليها. وانظر: الرسالة ٩، في الأخلاق والآداب، فصل في خلق آدم عليه السلام كما وجد في بعض كتب بني إسرائيل، ص٢٣٠ وما يليها.

(٣) انظر: الرسالة:٤، وهي الرسالة ٣٥، ص ٢٣٣-٢٣٤.

لقبولها، ولا يقبلها إلا بقصد قاصد، وجعل جاعل"(١)، وبما أنها أيضاً فعل من أفعال النفس الكلية التي هي " روح العالم، فإن الأركان (النار والهواء والماء والأرض) هي الهيولى الموضوعة لها، والأفلاك، والكواكب، كالأدوات لها، والمعادن، والنبات، والحيوانات كلها مصنوعاتها ا"(٢)، فالنفس مؤتمرة بالأمر الإلهي.

في هذا المستوى إن آدم الجسد مصنوع من مصنوعات الطبيعة، واستلزم لتتميم صنعته ستة أشياء مختلفة وهو السابع، والى سبع حركات، والى سبع جهات، وأما الأشياء المختلفة فهي: الهيولى، الزمان، المكان، الحركة، الأداة، الآلة، وأما السابع فهو النفس. أما الآلة فهي الصانع الطبيعي(الطبيعة)، وهيولاه العناصر الأربعة الماء والهواء والتراب. أما صورته فهي الشكل واللون والتخطيط. ومن سمات مصنوع هذه الهيولى- هيولى الطبيعة-أنه "إذا خلا زماناً طويلاً اندرس واضمحل، وانخلعت الصورة عنها، ورجعت إلى حالتها الأولى تراباً"(٣). وفي هذا المستوى نجد أن كل فعل طبيعي هو قوة نفسية، والفاعل على الحقيقة هو الله تعالى، لكنه منزه عن مباشرة الفعل، فتفعل النفس بواسطة العقل عن باريه، بما يفاض عليها من الصور، وأداتها الطبيعة، فتخرج ما هو مقدر في الخلقة الأولى الروحانية إلى الفعل، المتحقق في الزمان والمكان بتوسط الجسد. فآدم الطين، هو "صنع الله الذي أتقن كل شيء" (٤)، وهو أكمل الخلق من حيث الصورة الجسمانية، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ (٥).

(١) الرسالة: ١، وهي الرسالة ٤٢، ص ٤٢٩.
(٢) الرسالة: ٦، وهي الرسالة ٢٠، ص ١١٣.
(٣) الرسالة: ١، وهي الرسالة ٤٢، ص ١١.
(٤) سورة النمل: الآية: ٨. هذا ما اقتبسه إخوان الصفا، وتمام الآية: "وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون".
(٥) سورة الحجر، الآية: ٢٨-٢٩.

آدم الجسد الذي جعل الله في تركيبه "أمثلة وإشارات إلى تركيب الأفلاك وأبراجها، والسموات وأطباقها"(١)، وبعد التسوية ونفخ الروح جعل الله "سريان قوى نفسه في كل مفصل في جسده، واختلاف أعضائه، قوى نفوس الملائكة في أطباق السموات وأطباق الأفلاك، وقوى أجناس الجن والشياطين والإنس في الهواء والآفاق، وهم جملة ما هو مجموع فيها من كل شيء، أمثلة وإشارات إلى أن الإنسان هو الصورة التامة، والصنعة المتقنة، قائماً بالحكمة، وهو الصراط الممدود بين الجنة والنار"(٢)، هو الصورة المحسوسة للإنسان الجزئي العالم الصغير، وهو الصورة الفانية التي هي تمثال، أو صنم، أو قشر، وظاهر للمعنى المعقول الذي هو الإنسان الكبير الذي هو العالم بأسره.

ثانياً: تأويل صورة آدم على المستوى النفسي:

في هذا المستوى الثاني عالج أصحاب الرسائل الصورة باعتبارها قوة واحدة تصدر عنها أفعال كثيرة، وهذه القوة هي صورة روحانية مجردة بذاتها بالقوة، وإن كانت بالفعل مرتبطة بالجسم وعنها ومنها تصدر الأفعال، ويراد بهذه الصورة النفس الكلية الفلكية التي هي نفس العالم بأسره "مثل نظام مراكز الأركان الأربعة، التي هي تحت فلك القمر، وهي النار، والهواء، والماء، والأرض، ومثل تركيب أفلاك الكواكب، ونظام صورة العالم بالجملة"٣. والمصنوع النفساني "يلزمه هيولى وحركات ما"(٤)، أما المصنوعات النفسانية البسيطة هي: "الأفلاك والكواكب والأركان"٥، وهي الأصل لما

(١) الرسالة الجامعة، ج١، ص ٥٨٢. انظر: الرسالة ١٢ ، وهي الرسالة ٢٦، فصل، في اعتبار أحوال الإنسان بأحوال الفلك.

(٢) الرسالة الجامعة، ج١، ص من ٥٨٢.

(٣) الرسالة: ٨، في الصنائع العملية والغرض منها، ص ٢١١.

(٤) الرسالة: ٨، في الصنائع العملية والغرض منها ص ٢١١.

(٥) الرسالة: ٨، في الصنائع العملية والغرض منها، ص ٢١١.

يتفرع عنها في عالم ما تحت فلك القمر. أما الفاعل لهذه المصنوعات فهو النفس الكلية بأمر من بارئها وخالقها. "فالنفس الكلية تتشبه بالباري في إدارتها الأفلاك وتحريكها الكواكب، وتكوينها الكائنات، وكل ذلك تعبدا وطاعة لباريها، واشتياقاً إليه"(١)، إلا أن تصوير النفس للهيولى، لا يعني أنها الفاعل بالحقيقة، وإنما هي فاعل بالمجاز، فالنفس إذا قبلت فيض العقل واستتمت ضياءها كانت أفعالها كأفعال العقل، وإنما تستتم ضياءها إذا هي اعتبرت أحوال عالمها الذي هو الصورة الإنسانية، لأن الله عز وجل خلق الإنسان في أحسن تقويم وصوره أكمل صورة، وجعل صورته مرآة لنفسه، ليتبين له بها صورة العالم الكبير، وما هو مكتوب في اللوح المنير"(٢)، فالعالم هو جميع الأجسام الموجودة وما يعرض عليها من الصفات الجسمانية والروحانية هو عالم واحد كحيوان واحد، ينقسم إلى عالم علوي وعالم سفلي، وتسري قوى النفس في العالمين جميعاً، "وان قول الحكماء أن العالم إنسان كبير معناه أن العالم له جسم ونفس...وأن حكم جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة، والمولدة يجري مجرى إنسان واحد، أو حيوان واحد بجميع أعضاء بدنه المختلفة الصور، وأن حكم نفسه بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه المحركة المدبرة لأجناس الموجودات، وأنواعها، وأشخاصها، كحكم نفس إنسان واحد السارية في جميع أعضاء بدنه ومفاصل جسده المحركة المدبرة لعضو عضو، وحاسة حاسة من بدنه وذلك قول الله تعالى" ما خلقكم وما بعثكم إلا كنفس واحدة"(٣)، فالعالم واحد وإن تكثّر، وآدم واحد وإن تكثّر.

تظهر النفس الكلية في هذا المستوى بوصفها إحدى التنزّلات الوجودية لآدم الأول الروحاني، وهي في هذا المقام كالبرزخ بين العالمين الجسماني والروحاني، أما

(١) الرسالة:٦، وهي الرسالة ٣٧، ٢٧٤.

(٢) انظر: الرسالة الجامعة، ج١، ص ٥٧٨-٥٧٩.

(٣) الرسالة: ٣ وهي الرسالة ٣٤، في معنى قول الحكماء أن العالم إنسان كبير، ص ٢١١-٢١٢. سورة لقمان، الآية ٢٨. هكذا وردت وتمام الآية كالآتي: "وما خلقكم وما بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله سميع بصير".

مصنوعاتها فهي "صور روحانية، مفاضة من العقل الفعال، بإمداد الباري له، والنفس في عملية إظهار أفعالها، بتوسط النفوس الجزئية، فإنها تصور الهيولى، والفيض متواتر، والأشخاص في عالم الكون والفساد تحت فلك القمر في حالة سيلان، لا تثبت على حال، وإن " نسبة النفس من العقل كنسبة ضوء القمر من الشمس"(١)، وكل فعل نفسي فهو قوة عقلية، والنفس الكلية تظهر أفعالها بتوسط الأجسام، كما تظهر أفعال النفس الجزئية بتوسط الجسد، وصورة الإنسان الكلي الذي هو جسم العالم الكبير، كالتمثال، أو الصنم، أو القشر، أو الظاهر، لصورة النفس الكلية.

ثالثاً: تأويل صورة آدم على المستوى العقلي:

يضعنا أصحاب الرسائل وعلى المستوى العقلي في عالم روحاني مفارق لعالم الأجسام، لنكون أمام صورة عقلية ليس لها ارتباط مطلقاً بالجسم، ولا يلابس المادة من أي جهة، لكنه يؤثر في النفوس الجزئية في عالم الكون والفساد بواسطة النفس الكلية. إن الموجودات في هذا العالم كما وصفوها هي "الصور النورانية، الأرواح الخفية، الأشباح اللطيفة، النفوس البسيطة، الصور المفارقة، وهذه ليست بأجسام ذوات أركان، وليست بأجرام ذوات أبعاد"(٢)، إنما هي موجودات عقلية مجردة من الهيولى، كل واحد منها قائم بنفسه"٣. هي عقول مفارقة، و ذوات بسيطة لا تركيب فيها، ويعتبر الإقرار بهذا العالم هو من ثاني الاعتقادات الصحيحة عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ذلك بعد اعتقادهم بالبارئ المبدع الخالق" أن يرى ويتصور هذا العالم الروحاني، ولا يتم معرفته إلا بمعرفة جوهر النفس، ولكي تعرف جوهرها يجب أن تعرف ذاتها، ولكي تعرف ذاتها، يجب أن تعرف الفرق بينها وبين هذا الجسد، وكل هذه المعارف تحصل بالقوة العقلية المستبطنة في النفس، أما الصانع العقلي في هذا

(١) الرسالة: ١٢ وهي الرسالة ٢٦، ص٨.

(٢) انظر: الرسالة:٨، وهي الرسالة ٢٢، ص ٢٣٢.

(٣)الرسالة: ٦، وهي الرسالة ٤٧، ص ١٣١.

المستوى فإنه يحتاج إلى صورة واحدة، ويصنع بالقوة الإلهية الباطنة، " فالعقل هو فعل الله الخاص به المنسوب إليه الذي لا تفاوت فيه، ولما كان الفاعل يعطي فعله الخاص به صورته ومثاله، ويؤيده بالقدرة التي تتكون لها بها القوة على ما يبديه من أعمال، صار العقل موضعاً لأمر الله عز وجل ومكاناً لقدرته"١. فالعقل مخلوق والله خالق، إلا أنه في العقل تتجلى الصفات الإلهية.

ليس المراد في هذا المعنى الذي تقدم ذكره أن الله صورة، لأنّ الله منزه عن الجسمية، فهو ليس بجسم ولا يخالط الأجسام، وإنما المراد الصفات المعنوية الموهوبة لهذا المخلوق الأول، و ليس المراد من المثال أن الله خلق هذه الصورة على أنموذج سابق، وإنما المراد هو أن الله يختص بالإبداع بقوله "كن"، كما لا يعني أن الله له مثال وقد تم الخلق على هذا المثال، لأن الله "ليس كمثله شيء"، ولقد جاء في بعض الكتب المنزّلة "أن الله خلق آدم على صورته ومثاله، وقوله عز وجل: ﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ (٢)، ثم يستدل أصحاب الرسائل على ما ذكروه بالدليل العقلي الفلسفي "وكذلك قال الحكماء أن في المعلول توجد آثار العلة، وكذلك صارت الأفعال المحكمة، والصنائع المتقنة تدل على حكمة صانعها وتنسب

---

(١) الرسالة:٨، وهي الرسالة ٤٩، ص ٢٤٥.

(٢) سورة: الروم، الآية: ٢٧،ص. وهي بتمامها: "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم". وعن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "سبحان البارئ لكل شيء على غير مثال خلا من غيره". نهج البلاغة، الخطبة: ١٤٥، ص ٢٠٩. وجاء أيضاً: الله الحق المبين، أحق وأبين مما ترى العيون، لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبهاً، ولم تقع عليه الأوهام بتقدير فيكون ممثلاً، خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشورة مشير، ولا معونة معين، فتم خلقه بأمره، وأذعن لطاعته، فأجاب ولم يدافع، وانقاد ولم ينازع". المصدر ذاته، الخطبة ذاتها، ص ٢٠٧-٢٠٨.

إليه، ويكون موصوفاً بها"(١)، كما جاء في الحديث: "أول ما خلق الله العقل"(٢) فالعقل أول موجود أبدعه الباري، والعالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وتجل من تجلياتها، وأشرف تجل للذات كان بصورة آدم، وأمر ملائكته بالسجود للروح الإلهي، في ذلك الجسد الطيني. " فالعقل هو الخلق الأول، والنور الأطول الذي قصرت الأنوار كلها عن أن تطاوله، إذ هو مستمد لأنواره الفاضلة وخيراته الكاملة من باريه جل جلاله وتقدست أسماؤه...والعقل هو التام المعطي لمن دونه صورة التمام"(٣) "أما الذين قالوا الهيولى والصورة، فعنوا أن العقل صورة للنفس تمامية لها، وإنها هيولى له لقبولها آثاره، وإشراقها بنوره، مرتبة تحته، مودعها صورة التمام، ومبلغها إلى درجة الكمال"(٤).

---

(١) الرسالة:٨، وهي الرسالة ٤٩، ص ٢٥١.

(٢) اعتمد إخوان الصفا على الحديث القدسي "أول ما خلق الله خلق العقل، فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب "الرسالة الجامعة، ج٢، ص ٢٤٨. ورُوي: "أول ما خلق الله خلق العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أحب إلي منك، بك آخذ وبك أعطي، ولك الثواب، وعليك العقاب". أخرجه الطبراني عن أبي أمامة رضي الله عنه. المدني محمد الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية ، ص ١٤٤. وقد وجدت في الحديث الشريف أول ما خلق الله تبارك وتعالى (القلم) انظر ابن حنبل، المسند، ج٥، ص ٣١٧. أيضاً: أبو داوود، السنن، الكتاب، ١٦. أيضاً: الترمذي السنن، كتاب القدر، ١٧. ذهب ابن تيمية إلى أن هذا الحديث من الأحاديث الموضوعة، ويعتبر أن هذا الحديث حجة من قال عُرف بالعقل، ويقول إن الخصم تعلق بهذه الكلمة، وتمام الحديث: فطفق لا ينطق، فكحله بنور العزة، فقال: أنت الله الذي لا إله إلا أنت، فلم يعرف العقل الله إلا بالله...الأصل الرسل والعقل اتبع ذلك. درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص ٥١٢-٥١٣.

(٣) الرسالة ١١، وهي الرسالة ٥٢.

(٤) الرسالة الجامعة، ج٢، ص ٨.

رابعاً: تأويل صورة آدم على المستوى الإلهي:

نظهر صورة آدم في هذا المستوى بوصفها عقل الكل، وهي " أثر من مبدع البدائع الحق، لا من شيء إلى شيء، الفاعل فيه، المتلقي لصورة الوجود المفاضة عليه من مبدعه، لأنه في المعلول توجد آثار العلة، ولتقريب من الأفهام يقول أصحاب الرسائل "إن نسبة العقل من الباري عز وجل كنسبة نور الشمس من الشمس"(١) والباري تعالى هو الفاعل لكنه لا يباشر فعله، بل إن كل الفاعلين يفعلون ما يؤمرون به، ويفعلون بآلات، وأدوات، هي من مبدع المبدعات، الله عز وجل، "والمصنوعات الإلهية هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعات من مبدع المبدعات تعالى، وجوداً من العدم، ليس من ليس، وشيء من شيء، دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان، ولا هيولى ولا صورة، ولا حركة، لأن كلها مبدعات الباري ومخترعاته، ومصنوعاته، فتبارك الله أحسن الخالقين، وأحكم الحاكمين وأرحم الراحمين"(٢). فالعقل وإن كان علة لكنه مغلول لله، والله معلّ علة العلل.

إن الألوهية مستبطنة في الصورة الإنسانية التي هي خليفة الله في أرضه، فإنها باقية منذ خلق الله تعالى آدم أبا البشر، إلى يوم القيامة، وإن كانت الأشخاص في الذهاب والمجيء، فهكذا حكم سائر الحيوانات والنبات والمعادن، وأنواعها باقية بصورها، وإن كانت الأشخاص في السيلان والذوبان. وإنما كان ذلك بواجب الحكمة، لأن في القوة فضائل وخيرات بلا نهاية خروجها من القوة إلى الفعل، والظهور دفعة واحدة في وقت واحد."(٣). أما هيولى هذه الصورة فهي الوجود بأسره، وهذه الهيولى "لو أنها خليت بطبيعتها لرجعت إلى حالتها الأولى، وخلعت الصورة عن ذاتها، وبطل نظام العالم واضمحل وجود الخلائق، وكان من ذلك بوار الكل والفساد، وهو الشر المحض، ولكن من حكمة الله لا يقتضي تركها، لأن تصويره

---

(١) الرسالة ١٢، وهي الرسالة ٢٦، ص ٨.

(٢) الرسالة: ٨، في الصنائع العملية والغرض منها، ص ٢١١.

(٣) الرسالة:١، وهي الرسالة ٤٢، ص١٤.

الهيولى إيجاد، وتركيب العالم منه حكمة، والنشوء وجود منه، وتفضل عليهم ورحمة لهم".(١). هذه الهيولى الأولى هي: "هي صورة الوجود حسب، لا كيفية فيها ولا كمية، وهي جوهر بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، قابل للصور كلها ولكن على الترتيب، لا أي صورة كانت تأخرت أو تقدمت، بل الأول فالأول."(٢). والصورة حادثة وتنتهي في الحدوث والبقاء إلى "المبدع الأول الذي هو الباري عز وجل"(٣)، وإذا كانت الصورة الإنسانية هي المقياس، وهي الميزان الذي لا تختلف عليه العقول كما ذهب إلى ذلك أصحاب الرسائل، فإن كل الأشياء سترتقي عائدة إلى هذا الكمال الأول، وإذا كانت الهيولى الأولى هي صورة الوجود، لأن كل الصور ستنتهي إليها، وهي الهوية، لأن الوجود صائر إلى تحقيق الصورة الإنسانية، التي هي غاية الوجود، لأن ما هو آخر بالقوة، هو أول بالفعل، إلا أن القياس الخاطئ هو علة اختلاف العلماء في الهيولى، والذي هو: "الحكم على الأمور الكليات الغائبات بصفات، قد أدركت جميعها في بعض جزئياتها.. ويعتقدون أن هذا الحكم الذي يطرد فيه بالجزء على الكل، إنما هو في الصفات الذاتية للشيء، لا في الصفات العرضية، والصفات الذاتية، هي التي إذا بطلت بطل الموصوف، وإذا ثبتت ثبت الموصوف، وهي الصورة المقومة، والصفة العرضية هي التي إذا بطلت لم يبطل الموصوف"(٤). فلابد من التمييز بين ما هو بالذات وما هو بالعرض لمعرفة حقيقة الشيء.

بحسب هذه القاعدة الآنفة الذكر يعتقد إخوان الصفاء وخلان الوفاء أن العلماء قد أخطؤوا في اعتبارهم أن الهيولى قديمة، وذلك تبعاً لقياسهم الخاطئ، وسبب ذلك "أنهم نظروا في هذه الهيولى كنظرهم في هيولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، فقاسوا بها، ومن هاهنا انحرفوا عن الصواب وأخطؤوا القياس، لأن هيولى الصناعة مصنوع الطبيعة فهي شيء موجود، وهيولى النفس هو مصنوع الباري

(١) الرسالة:١، وهي الرسالة ٤٢، ص ١١.
(٢) الرسالة:١، وهي الرسالة ١٥، ص ٥.
(٣) الرسالة:٤، وهي الرسالة ٣٥، ص ٢٣٠.
(٤) انظر: الرسالة:١، وهي الرسالة ٤٢، ص ٤١٢.

تعالى مبدع، مخترع لا من شيء آخر"(١). وأما الصورة فمنها ما هو صورة مقومة، ومنها ما هو صورة متممة "وكل صفة يوصف بها الجسم، بعد الطول والعرض والعمق، صفات زائدة عليه بعد كونه جسماً، وتسمى صور متممة للجسم، مبلغة إلى أفضل غاياته، وإن بعضها أولى بالجسم من بعض، السكون أولى بالجسم من الحركة. إذ لا يمكنه التحرك إلى الجهات الست دفعة واحدة. الاجتماع أولى بالجسم من الافتراق. من حيث تشخص الأجسام، أما جسم العالم صورته واحدة. الظلمة أولى بالجسم من النور. المكان أولى بالجسم من الزمان. لأنه داخل في حد الحركة أن الجسم، لا ينفك عن الزمان"(٢)، وبحسب الثنائية (هيولى- صورة) فإنّ الجوهر الحيّ والباقي في الإنسان هو النفس، لا الجسد الترابي، فالجسد هيولى، والنفس صورة روحانية، وكل هذه الصور والخيرات تنحط من الدائرة الأولى الإلهية. وبهذا الاعتبار فقد ميز إخوان الصفاء وخلان الوفاء، بين المبدِع والمبدَع، والذي يقع عليه اسم الإنسان المطلق، مظهر الذات وكمالاتها، والعالم مظهر للأسماء والصفات المترتبة على الذات، وهي صورة الوجود، وهي الهوية، هوية وحدانية: "موصوفة بالفعل الصادر عنها، وهو التمام، والكمال، والفضل، والفيض، والرحمة والرأفة،"(٣). إنها الألوهية المستبطنة في النفس، من غير حلول، ولا اتحاد.

خامساً: استخلاف آدم:

ذهب أصحاب الرسائل إلى أن الإنسان المطلق هو "صورة قد قهرت الصور، ودائرة قد أحاطت بالدوائر التي دونها، وفيها مثالات لما فوقها"(٤)، وأنه بفقدان الإنسان لصورته الإلهية، من العلم، والقدرة، والحياة، يفقد معرفة هذه الصورة. ولا شك، ليس المقصود عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء من هذا المعنى التشبيه، وإنما

---

(١) الرسالة:١، وهي الرسالة ٤٢، ص ٦.
(٢) انظر: الرسالة: ١٠، في ايساغوجي ، ص ٣٣٦.
(٣) الرسالة:٨، وهي الرسالة ٤٩، ص ٢٤٦.
(٤) الرسالة ٨ ، وهي الرسالة ٤٩، ص ٢٧١.

"ما يكون من صفات الروحانيين والجسمانيين واشتراكهم فيها، وهي صفات جزئية يقال بها عليهم مقالة مجازية، وهي مقرونة معهم بأضدادهم، كاقتران الوجود بالعدم، والعلم بالجهل، والحياة بالموت، والقدرة بالعجز، والحركة بالسكون، والنور بالظلمة، وكل هذه الموجودات بالصفة في الموصوفين بها، مقارنة لأضدادها لا يوصف بها الباري سبحانه، بل إنه خالق الوجود والعدم، فصار مخصوصاً بالخلقة، جاعل الموت والحياة فصار مخصوصاً بالبقاء، موجد العلم والجهل فاختص بالعلم. كذلك ما يوجد من أفعال المخلوقيين، من الروحانيين والجسمانيين والأعمال، فبحسب الودائع التي فيهم والآثار المفاضة عليهم باستفادة بعضهم من بعض، حتى يكون سبحانه موجدهم كلهم ومعطيهم الحياة، ثم لا يكون موصوفاً بصفاتهم في المعنى، ولا يستحقونها بالشركة له فيها، وهم ذو درجات ومنازل، ولكل واحد منهم، صفة تزيد على ما دونه بها، ويتخصص بفضلها"(١).

تكشف هذه النصوص عن قاعدة التنزيه التي يبني عليها أصحاب الرسائل اعتقاداتهم، فإن الله يتصف بصفات ثم يتنزه عنها، وصفات الله تعالى، وإن اشتركت باللفظ مع الموجودات، لا تشاركه في المعنى، ذلك لأن الصفات بذاتها، موهوبة لها من قبل الله سبحانه وهو منزه عنها: "فالباري عز وجل، لا موصوف بصفات الروحانيين... ولا بصفات الجسمانيين، وإنما صفته من حيث أفهامنا، إنه قديم أزلي، معلل العلل، فاعل غير منفعل، موجِد مبدِع مجوهِر، يبدئ ما يشاء، ويفعل ما يريد"(٢) والإنسان المطلق يمثل مجموع العالمين بوصفه روحاً وجسداً، وبوصفه نفساً وعقلاً، وله القدرة، والعلم، والحياة، "القدرة في الحيوان كله من الحسّاس إلى الإنسان، فإن لكل شخص من أشخاصه قدرة يتميز بها عن غيره، حتى يكون نهايته منها قدرة الإنسان عليها كلها ... ثم العلم المخصوص به الإنسان المتميز به عن الحيوان هم فيه

---

(١) الرسالة:٨، وهي الرسالة ٤٩، ص٢٥٣.

(٢) الرسالة:٨، وهي الرسالة ٤٩، ص ٢٥٢.

مشتركون لا شركة المساواة بل شركة تنزيه وانفصال واستعلاء في الطبقات وترافع في الدرجات حتى تكون نهايتهم فيه المعرفة لهم به: النبي في زمانه، والحكيم في وقته المفاض عليه ذلك من القوة المتصلة به من العالم الأعلى المخصوص بالعلم الذي صلح له به أن يكون معلماً لمن دونه. واعلم أن الإنسان المعرف لهم أعني الناس بما يحتاجون إليه هو خليفة الله سبحانه فيهم، وأمينه عليهم. ثم الحياة أيضاً مشتركة بين الحيوان كله ...وكل حيوان ذو حركة وحياة، وليسوا هم متساوين، ... وهم ذو أعمار قصار وطوال وبين ذلك، حتى يكون المخصوص بالحياة الدائمة من انتقل من الصورة الإنسانية إلى صورة الملائكة، وما دون فلك القمر إلى ما فوق. ثم كذلك صفة الروحانيين والملائكة، وهم أيضاً مشتركون في هذه الصفات، متباينون في الدرجات، ثم يكون كذلك حتى يكون العقل نهايتهم فيها، والسابق لهم إليها والمان عليهم بها"(١)، ذلك أن الروح عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء قائم بنفسه، ليس بعرض ولا جسم، ولا جوهر، ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل، ولا هو داخل في أجسام العالم، ولا هو خارج، وهذه أوصاف الله تعالى. "والصفات المحيرة لذوي الألباب والعقول في معرفة الباري منها سبحانه بأنه لا يشركه فيها أحد سواه، وفعله الذي فعله بذاته وأوجده بكلماته، موجودة في موجوداته مسطورة في أرضه وسمواته، وهي آياته المكتوبة في الآفاق وفي الأنفس" يتأمل الناظر فيها الواقف عليها، الحق المبين، ويعاين الصراط المستقيم"(٢).

آدم الروح، له في الأرض صورة، وله في السماء مثال، والإنسان المطلق نسخة من الصورتين، صورة العالم الأعلى، وصورة العالم الأسفل، صورة إلهية، وصورة كونية، والخلقة الآدمية صورة مماثلة للعالم الكبير، "وهو الإنسان المطلق الكلي المطبوع على جميع الأخلاق، وإظهار جميع الصنائع والأعمال، لا الإنسان الجزئي، وكل الناس

(١) الرسالة: ٨، وهي الرسالة ٤٩، ص ٢٥٣.
(٢) الرسالة:٨، وهي الرسالة ، ٢٥٥.

أشخاص لهذا الإنسان، وهو خليفة الله في أرضه منذ يوم خلق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة، وهي النفس الكلية الإنسانية"(١) هو آدم المسجود له، والمستخلف، وبالجملة ما من حيوان، ولا معدن، ولا نبات، ولا ركن، ولا فلك، ولا كوكب، ولا برج، ولا موجود من الموجودات له خاصية، إلا وهي توجد في الإنسان أو مثالاتها، وهذه الخواص لا توجد في شيء من أنواع الموجودات التي في هذا العالم إلا في الإنسان، ومن أجل ذلك قالت الحكماء "إن الإنسان وحده بعد كل كثرة، كما أن الباري جل ثناؤه وحده قبل كل كثرة"(٢)، ولأن في تركيب جسده صورة لجسم العالم، ولأن في أفعال نفسه مثال لأفعال نفس العالم بأسره، سموه عالماً صغيراً.

الخاتمة:

أصحاب الرسائل وإن كانوا مجهولي الهوية، إلا أنهم قد وضعوا بصمتهم الفكرية في كل علم من العلوم، والشاهد ما تركوه من الدر الثمين إن كان على مقتضى الشريعة، وإن كان على مستوى العقل، وعلم الدين عندهم هو أشرف علم يمكن أن يناله الإنسان، وإن كان كل علم يختص بطبقة من الناس (العامة- الخاصة- المتوسطين بين العامة والخاصة) فإنّ أعلى هذه الطبقات هم خاصة الخاصة، وأعلى طبقة من هؤلاء هم أخص الخواص الذين هم الراسخون في العلم، والمستبصرون الربانيون، الذين أحكموا العلوم الرياضية، والطبيعية، والإلهية، من بعد التصديق والتسليم بالحقائق الإلهية، ومن ثم طلب البرهان.

---

(١) الرسالة ٩، في الأخلاق والآداب، ص٢٣٥. راجع: الرسالة الثانية عشرة من الجسمانيات الطبيعيات، في قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير، ص ٣. وراجع أيضاً: الرسالة الثالثة، النفسانيات العقليات، في معنى قول الحكماء أن العالم إنسان كبير، ص ٢١١.

(٢) في مشاركة الإنسان للكائنات جميعها في خواصها، راجع: الرسالة:١٢، وهي الرسالة ٢٦، ص٢٠ وما يليها.

أكد إخوان الصفاء وخلان الوفاء على أن الدين واحد، وأن النص والخبر الإلهي واحد لا يتعدد، وإن تعددت مستويات الفهم، وأنّ إفهام المعاني يختص بها أهلها وهم أخص الخواص، ذلك لأنّ الوصول إلى الحقيقة هو رهن الظاهر والباطن معاً، وشرط العلم والوصول هو التقوى، وبهذا يمكن الوصول إلى معاني واضعي الشرائع (بالعقل) من خلال اكتساب العلوم، أو من خلال طاعة الأنبياء(ع) واتباعهم (النقل)، إلا أن بلوغ الحقيقة الأخيرة وهي حقيقة (حق اليقين) لا تكون إلا كشفاً والهاماً، وهؤلاء هم الراسخون في العلم، إما ابتداء من وحي الله وإفاضته عليهم العلم واختصاصهم به من أنبياء وورثة علم الأنبياء، وإما بطلب هذا العلم ابتداء من العامّي وصولاً إلى الراسخ في العلم ،وهذا الرسوخ الذي يصل إليه العامي لا يكون إلا بالتوفيق الإلهي، إذ لا يصرح إخوان الصفاء وخلان الوفاء النظر والبحث في المسائل الإلهية -ومنها صورة آدم- إلا لمن هذبتهم العلوم الشرعية والحكمية معاً، فيدخل في هذا الترخيص العامة إذا أرادوا ذلك، وإذا انصرفت نفوسهم لهذا العلم بالطلب والاجتهاد.

نتائج البحث:

أولاً: إن الوجود عند إخوان الصفاء وخلان الوفاء هيولى (طينة) واحدة، ذات صور متعددة، المرتبة الأولى في هذا الوجود هي أشرف المراتب، وأتمها، وأكملها، ثم تتنزل هذه الصورة من أعلى مراتب الوجود إلى أخس المراتب، والأعلى دائماً وأبداً هيولى لما تحته بالإضافة إليه، والذي تحت دائماً وأبداً صورة للذي فوقه ومركب بالإضافة إليه، والهيولى باطن، والصورة ظاهر، وبين الظهور والبطون تتجلى صورة آدم في مراتبها المتعددة، آدم الجسد، وآدم النفس، وآدم العقل، وآدم الإلهي المستخلَف في السموات والأرض.

ثانياً: ليس الله شخصاً، بل هويّة وحدانية، وهو المظهِر صور الكائنات في الهيولى، وهو موجود في كل شيء من غير مخالطة، ولا ممازجة، ولا حلول، ولا اتحاد، ولا يوصف الله بأنه صورة -تمسكاً بالتنزيه الذي يمنع التجسيم- وإنما هو الله المصوّر.

ثالثاً: خليفة الله في أرضه بالجسد المحسوس هم الأنبياء(ع) من لدن آدم(ع) إلى خاتمهم محمد(ﷺ).

رابعاً: خليفة الله في أرضه وسماواته هو الروح المفاض من مبدع الخلائق على الموجودات بأسرها، وهو الروح الكونيّ، وصورة الصور، هو آدم الروحاني، الذي علمه الله الأسماء كلها، وله كان الأمر بالسجود، وإليه الإشارة في حديث الصورة "إنّ الله خلق آدم على صورته".

المصادر:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس(العهد القديم والعهد الجديد).
- اخوان الصفاء وخلان الوفاء، م١، م٢ ، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير ،طه حسين، مقفاة بخلاصة تاريخية لـ أحمد زكي باشا، مصر، المطبعة العربية، عام ١٩٢٨.
- إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسالة الجامعة(المنسوبة للحكيم المجريطي) ج١،ج٢، تحقيق جميل صليبا، دمشق، المجمع العلمي العربي ١٩٤٩.
- إخوان الصفاء وخلان الوفاء، جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٥٩.
- المراجع:
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ١٩٩١. ج٥، ج٨.
- ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.
- أبو المعالي صدر الدين القونوي، شرح الأربعين حديثاً تحقيق وتعليق د. حسن كامل ييلماز، بدون تاريخ.

- عثمان أمين، نصوص فلسفية، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٧٦، في تحقيق كتاب علم التصوف للشيخ الكامل المحقق داود القيصري.
- حمود بن عبد الله بن حمود التويجري، عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، المملكة العربية السعودية، دار اللواء، ط٢، ١٩٨٩.
- الدرة الفاخرة، ملا عبد الرحمن الجامي، ضمن كتاب، الرازي، أساس التقديس، مصر، كردستان العلمية، ١٣٢٨ هـ.
- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، تقديم حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، بدون تاريخ.
- الشريف الرضي، نهج البلاغة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مع الشرح اللغوي، تحقيق علي أنصاريان ط١، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق ٢٠٠٧.
- الشهرستاني، الملل والنحل، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، ج١، عام ١٩٦٧.
- فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مصر، كردستان العلمية، ١٣٢٨ هـ.
- محمد المدني، الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية، ط٢، الدكن، حيدر آباد ١٣٥٨ هـ.
- ونسنك، ا.ي، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي،(المسانذ والصحاح والسنن) (ابن حنبل، أبو داوود، الترمذي) بريل، ليدن ١٩٣٦.

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ ربيع/ ٢٠١٩

أسس بناء الإنسان في التراث الفلسفي العربي
"ابن رشد نموذجاً"

د. عبد الله سيف الدين*

المقدمة:

اقتضت سنّة الخالق في خلقه، أن تجري أيّة عملية بناء وفق أسس محددة، تُلتمس من خلال اكتمال شروط ومواكبة ظروف؛ وذلك على مستوى الأفراد والمجتمعات. وإنّ الحديث عن البناء هو حديث عن الهدم، حيث إنّ توفر عوامل البناء الصحيح والسعي في سبيله يحول ضرورة دون الهدم؛ وإنَّ البناء الخطأ هو قابلية أو استعداد للهدم أيضاً. فالمسألة تدور بمجملها حول الإنسان، منه تبدأ وإليه تنتهي؛ أي إنَّ الإنسان هو الذي يبني وهو الذي يهدم. لا بل هو ذاته عنده استعدادٌ ولديه القابلية لأن يُبنى ويُهدم. وإذا ما بُني الإنسانُ فسوف يبني بدوره المجتمعات والأوطان والحضارات بالشكل المناسب له كإنسان؛ ولكن إذا ما هُدم وهزم أفسد كل بناء مادي أو ثقافي ودمره..! إذاً فكيف يكون بناء الإنسان الفاضل؟ أي بما هو إنسانٌ فعلاً؟!

هذا السؤال، رغم أُلفته، عميق ومعقد؛ وبديهي ألا توجد له إجابة واحدة محددة بدقة، لا بل قد نجد إجاباتٍ بعدد نظريات الإصلاح والبناء عند الفلاسفة؛ وعلى مر العصور. لكنَّ استعراضاً بسيطاً لتجارب الشعوب في مدارج الحضارة الإنسانية، يمكننا

* أستاذ مساعد- قسم الفلسفة- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة تشرين.

من تلخيص كل الإجابات حول كيفية بناء الإنسان الجديد بحمل مشعل الحضارة، في مقولة موجزة ألا وهي: "أن بناء الإنسان يكون بالعلم والعمل معاً". نعم إنه لن يكون هناك بناء حقيقي للإنسان ولا للأوطان إلاّ بالعلم الصحيح النافع وبالعمل المفيد الصالح.

هذا البحث محاولة للتعرف على إجابة ابن رشد الفيلسوف والقاضي والفقيه، عن السؤال آنف الذكر. وهذه الإجابة سنبحث عنها في أكثر كتبه اهتماماً بالموضوع الاجتماعي والسياسي وهو "الضروري في السياسي" الذي لخص وشرح فيه كتاب "الجمهورية" لأفلاطون. وسنعرض محتوى هذا البحث وأفكاره، من خلال جملة من المباحث والفقرات الفرعية؛ بدءاً من الحديث الفلسفي عن العقائد عموماً، ودورها الأساسي في بناء الإنسان. إلى الحديث عن مساهمة فلسفة ابن رشد في التركيز على متطلبات السعادة التي هي غاية المدن الفاضلة، وعن سمات الإنسان الفاضل وسبل تحصيله للفضائل النظرية والعملية في الاجتماع الإنساني، وذلك كله من خلال التعرض لبعض –ما سميناه– أسس بناء الإنسان في المدينة الفاضلة عند ابن رشد.

أولاً– العقيدة وبناء الإنسان:

يشهد التاريخ، حديثه قبل ماضيه، على أنّ للعقائد والقيم التي تروج لها سياسة نشر تلك العقائد وترسيخها، الدور الأبرز في توجيه السلوك الفردي والجمعي معاً، وفي تكوين الاتجاهات اللازمة لتحقيق غايات وأهداف تلك العقائد ومن تمثلهم أو تصدر عنهم، بشراً كانوا أم آلهة. لذلك كان بناء الإنسان منوطاً بالدرجة الأولى بالعقيدة التي يُنشَّأُ عليها اجتماعياً. وإنَّه كلما كان جوهر العقيدة أكثرَ: مراعاةً للفضائل الأخلاقية وإنصافاً لمبدأ الإنسانية واعتباراً لمقتضيات الأحكام العقلية، والتصاقاً بواقع الناس في شؤونهم الحياتية، خصوصاً من جهة العدل والحرية؛ كان الإنسان الذي تبنيه هذه العقيدة أكمل سعادة وأكثر فاعلية وأدوم تأثيراً، وكانت الإسهامات الحضارية التي تتركها أمثال تلك العقائد أكثر أصالةً وغنىً وأعمق أثراً..!

إنَّ البرهان على ذلك لا يحتاج كثير أمثلة أو عظيم بيان، يكفي أن نستعرض نماذج من العقائد الحديثة والمعاصرة التي كان لها بناؤها وبنيتها وبالتالي فعلها المميّز، في القرنيين التاسع عشر والعشرين، ونكتفي بالإشارة للنماذج الأكثر احتقاراً للإنسانية وتجاهلاً للفضائل الأخلاقية. فنجد أن النازية والفاشية قد بَنَتَا إنساناً، ولكنه نتيجةً لانحراف مسيرة هذا البناء أو لكونه بناء خاطئاً لم يراعِ الإنسانية ولم يقم الاعتبار اللازم للفضائل، وجدنا أنَّ فاعلية إنسانه في الهدم كانت أضعافها في البناء والإعمار؛ وكذلك التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي ومآلها المفجع، ونظيرتها التجربة الديمقراطية العوراء في الولايات المتحدة الأمريكية وحروبها العدوانية التي غالباً ما تسميها دفاعية أو وقائية[١]، وتأتي في رأس القائمة العقيدة الصهيونية بعدائها للإنسانية من خلال ممارساتها العنصرية في فلسطين المحتلة.. وغيرهم كثير من المستبدين.

لم يكن ابن رشد بغافلٍ عن دور العقيدة الصحيحة وأهميتها في بناء الإنسان المجتمع، البناء السليم والفاضل. ذلك إنْ كانت مستندة إلى الفضائل الأخلاقية والمبادئ الشرعية، وتتمتع بالنقاء الذي يرفع من شأن الإنسان ويحرض العقول على التأمل والاعتبار ويؤكد حرية الإرادة والاختيار. لذلك نجده يتعرض لها بالإشارة أو صريح العبارة في معظم مؤلفاته، حتى إنه قد خصها لتكون موضوعاً لأحد أهم تلك المؤلفات وهو كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملَّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة"[٢]، مصرحاً بوضوح عن غرضه من التأليف، بقوله: «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي

---

(١) حيث النظام السياسي الذي يدعي الديمقراطية ويطبقها تبعاً لمصالح رجالته وشركائهم حول العالم ووفق معايير متعددة لدرجة التناقض. للتوسع في هذا الموضوع، انظر مثلاً كتاب: النظام السياسي الأمريكي، تأليف: مجموعة من الباحثين، بإشراف: ميشيل فورتمان وبيار مارتان، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، وزارة الثقافة، دمشق، سورية، ٢٠١٨ (الفصول: ٤ وَ١٣ وَ١٤).

(٢) انظر: الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص١١٠.

قصد الشرع حمل الجمهور عليها ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة... اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس... وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[١].

استنكر ابن رشد كثرة هذه البدع والانحرافات في زمانه، وأدرك فداحة ضررها على العقيدة وعلى وحدة الأمة ومستقبلها، وأكد أن مثل تلك الفرق أوقعت المسلمين «في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»[٢]. لذلك لا بد من الإصلاح ليس الديني فقط بل السياسي والاجتماعي أيضاً، فمن «أجل رفع هذه البدع أفصح عن عزمه [على] تأليف كتاب في الموضوع، معبراً عن استيائه وتألمه مما تخلل هذه الشريعة [الإسلامية] من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة التي عرضت لها، سواء ممن ينسبون أنفسهم إلى الفلسفة، أو من الأصدقاء الجهال الذين يدعون الدفاع عن الدين ضد الفلسفة»[٣]. إذ إن صلاح العقيدة في نظر ابن رشد هو أساس إصلاح المجتمع، ذلك بما لدى العقيدة السليمة وخصوصاً في المجتمع المسلم (المجتمع الذي عاش فيه ابن رشد) من قدرة على نبذ الخلافات والحد من الصراعات وتوحيد الجهود لمواجهة أنواع المخاطر والخطوب[٤].

---

(١) المرجع ذاته، ص١١٠-١١١.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧، ص١٢٢.

(٣) الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص١٠٣.

كذلك انظر: ابن رشد: فصل المقال، تقديم: محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص١٢٤-١٢٥.

(٤) انظر: الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص١١١-١١٢.

وهكذا فإن ما يمكن قوله أو التأكيد عليه بهذا الخصوص أنَّ بناء الصروح العمرانية الشاهقة والقوى العسكرية الجبارة والوفرة الاقتصادية وثورة الصناعة والمعلوماتية والاتصالات، هي بلا شك إنجازات حققها العلم المعاصر بفضل عبقرية العظماء وجهود العلماء على طول التاريخ الإنساني. لكن وبسبب صراع الأيديولوجيات والعقائد، لم يتم استثمار ذلك في بناء حضاريٍّ إنسانيٍّ يخفف آلام البشرية ويحد من قسوة معاول الهدم في المجتمعات والأوطان، بالشكل المطلوب حتى الآن؛ وللأسف لم ينجح الإنسان في اختبار الإنسانية بعد. ومرد ذلك برأينا إما لتقصير في بناء الإنسان أو لتشويه في ذلك البناء؛ وفي كلتا الحالتين ستكون النتيجة كارثية. لا بل إن تشويه البناء أو البناء الخطأ سيكون مكلفاً أكثر، لأنه سيحتاج لدفع تكاليف البناء الخطأ وتحمُّلِ أعباء هدمه، وثمن إعادة البناء الصحيح وعواقب ذلك اجتماعياً وأخلاقياً واقتصادياً..؛ فانظر كم يستغرق ذلك من الوقت وكم يحتاج من الجهد والإمكانيات..!؟.

وأظن أن هذه هي حال أقطارنا العربية، التي ما تزال تراوح مكانها منذ منصف القرن التاسع عشر الميلادي حتى الآن؛ فكم من الوقت ضَيعت وكم من الإمكانيات أَهدرت!؟ لكن يجب ألاّ نفقد الأمل، وألاّ نستسلم لليأس، بل يفترض بنا أن نعقد العزم ونجدد الثقة بالنفس، ونحث الخطى بالاتجاه الصحيح، مستلهمين العقيدة الصحيحة والتراث الأصيل ومستفيدين من تجاربنا وتجارب الآخرين، في عملية بناء الإنسان الفاضل وفق مقتضيات العصر. أي مسخرين كل الإمكانيات ومستغلين كل الفرص، لتحصيل العلم النافع والقيام بالعمل الصالح في مجتمعنا.

ثانياً– بناء الإنسان في فلسفة ابن رشد:

إنَّ فاعلية الدعوات أو المذاهب الفلسفية وقيمتها الحضارية، يعكسها، من حيث المبدأ، مقدار الاعتماد عليها في تلبية الحاجات الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع؛ وذلك في إطار التوعية النوعية للعقول بحقيقة تميز الوجود الإنساني ومظاهر

تجلياته الإيجابية. ففي كل مرة تصادر أو تسلب الإرادة الحضارية والقيمة الأخلاقية للإنسان من قبل إيديولوجيا ما (سياسياً أو دينياً أو ثقافياً..)، يتصدر الموقف تيارٌ فلسفي أو مدرسة إصلاحية أو حتى مفكرون رواد، تدفعهم العبقرية والخيرية ومحبة الحقيقة وغيرتهم على إنسانيتهم المهانة إلى تعرية قوى الاستبداد والضلال. وليس بخافٍ أن فلسفة ابن رشد من حيث العقلانية والإصلاح والتوفيقية والبرهان والاجتهاد والتأويل والنقد والإبداع..، وغير ذلك من المبادئ والأفكار التي حوتها، قد باتت منهجاً تربوياً تنويريّاً وتطويريّاً له حضوره المميز، في الساحة الفكرية أوربياً بالأمس وعربياً اليوم.

كذلك غنيٌّ عن البيان أن مسؤولية بناء الإنسان في عصرنا تتوزع بين مؤسسات التربية والتعليم، بالدرجة الأولى. اللواتي يتكاملن في الدور مع الأسرة والمحيط الاجتماعي؛ ولكن فاعلية كل هذه الجهات مرتبطة بالنظام السياسي وفلسفته العقائدية (آفاق أيديولوجيته). وهذا مرده من حيث مجال التخصص إلى علم السياسة أو العلم المدني .. وغير ذلك من التسميات المشابهة. لذلك فالجدير ذكره، هو أنَّ تسمية ابن رشد لعلم السياسة "بالعلم العملي" تؤكد أن مهمة هذا العلم في المجتمع نابعة أصلاً، من السعي للبناء على الصعيدين الفردي والجمعي على حدٍ سواء. وإنَّ تأكيده على أنَّ «موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنّا، ومبادؤها الإرادة والاختيار»[1]. وكل هذا هو إبرازٌ واضحٌ لدور الفاعلية الإنسانية المرتكزة أساساً على مبدأ الحرية وارتباطاته الضرورية بقضايا ملحة كالمسؤولية والحقوق والواجبات.

واللافت للانتباه، أن ابن رشد في عرضه لقضايا الاجتماع والسياسة وتدبير المدينة الفاضلة، كان هو ذاك الطبيب الذي يشخص الداء ويصف حال المريض

(١) ابن رشد: الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، تح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٩٨؛ ص٧٢.

ونتائج المرض على جسده ونفسه، ويرشده نحو الدواء المناسب وبالشكل المناسب. أي إنه لم يكن فقط ذلك الفيلسوف التجريدي، ولا القاضي العادل والحيادي، ولا الفقيه المجتهد، بل إنه الطبيب المدرك لنتائج فوضى الأمور والخبير الشاعر بخطر الانحراف الاجتماعي والأخلاقي في المدن أو المجتمعات التي عاش فيها أو عاصرها، ومآل سياسة الجور التي اعترت غالبيتها..! فنجده يطرح الأمثلة ويشرح كل ما غمض من تفرعات المسألة، مستخدماً معرفته بالفلسفة ودرايته بالطب وإلمامه بالفقه، ومستعرضاً لذلك وبواقعية تجريبية أغلب الأحيان، مختلف الاحتمالات.

وليس ذلك فحسب، بل إن إقراره بكون غاية علم السياسة ليست هي: العلم من أجل العلم فقط؛ بل إنها العلم من أجل التطبيق والعمل بالدرجة الأولى. جعله يؤكد قسمة هذا العلم إلى قسمين: نظري وعملي. ويحدد موضوع كلٍّ منهما بقوله: «قسم أول تُذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة،... والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفية التي تُرسخ بها هذه الملكات في النفوس، وكيف تعمل..»[١]. ولن يتم هذا إلاّ بفضل حياة الجماعة وبمناخٍ مدنيّ؛ بمعنى أنَّ بناء المجتمع الفاضل هو شرط سعادة الإنسان، لكن هذا المجتمع لا يبنيه إلاَّ اجتماع أُناسٍ فاضلين، يُمكنون بعضهم البعض من السعادة الحقة، وفي كل المجالات. أي لا يمكن لإنسان جاهل متسلط، غافلٍ عن غاية وجوده، تستعبده شهواته، وترعبه لجبنه سطوة المستبدين، وينشغل عن سعادته بخدمة أعدائه أن يكون فاضلاً..!. فمن كانت هذه حاله وتلك خصاله، فلا يمكنه مهما عرُقَ أصله أو بلغ عدد أمثاله أو حجم أمواله..، أن يبني مجتمعاً إنسانياً فاضلاً؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه. مع التأكيد على أن بناء الإنسان الفاضل عند ابن رشد هو منطلق وغاية بناء المدن الفاضلة، فتُبنى المدينة من أجل الإنسان الفاضل ولا يبنيها إلاّ ذلك الإنسان بحسن ما لديه من الفضائل..! فما هي أسس بناء الإنسان واللازمة لبناء المجتمع الفاضل، عنده؟

---

(١) المرجع ذاته، ص٧٣.

ثالثاً- أسس البناء اللازمة للمجتمع الفاضل:

تحدث عدد من الفلاسفة والمصلحين عن المدن الفاضلة وميزاتها وسُبل تحصينها، والأهم هي آلية البناء ومستلزماته ومهارات الباني وصفاته..؛ وفي كتاب تلخيص السياسة أو الضروري في السياسة (عرف بعناوين عدة) لابن رشد الذي يشرح من خلاله كتاب الجمهورية لأفلاطون، نلحظ حديثاً مستفيضاً عن هذا الموضوع. حيث اختصر كتاب أفلاطون وشرحه «في ثلاث مقالات: عرض في الأولى البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيسها، وخصصت الثالثة لتحليل أنواع السياسات والمقارنة بينها، وبين رؤسائها»[(١)]. ومن أبرز الأهداف التي توخاها ابن رشد في تلخيصه وشرحه لذلك الكتاب، «نجده يركز من جهة على أهمية الترجمة [الاطلاع على علوم الآخرين[(٢)] وتجاربهم] التي تعني الانفتاح على فكر الآخر وتجديداً للوعي الذاتي، ومن جهة ثانية على بلوغ كمال المدينة/ الدولة الذي هو من اختصاص العلم المدني، ومن جهة ثالثة على الكمالات الإنسانية في الفضائل النظرية العقلية، والفضائل العملية الأخلاقية، وطبيعة العلاقة بينهما، أي علاقة العلم بالعمل وأيهما يكتسي [يكتسب] الأولوية، معتبراً ومقرراً بأولوية العلم على العمل شرط أن تكون الأخلاق مصاحبة للعلم والعمل، وهنا يكمن دور المثقف في المساهمة الناجعة والعملية في رسم معالم السياسة التربوية والفكرية للنظام التعليمي والثقافي للمجتمع والدولة معا»[(٣)].

---

(١) الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص٢٤٦.

(٢) يقول: "فقد تبين أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع..، وأن من نهى عن النظر فيها.. فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله..، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى". انظر: فصل المقال، مرجع سبق ذكره، ص٩٤-٩٥.

(٣) بومداسةّ، هشام: **الرهان التربوي. التعليمي في فكر بن رشد، هسبريس جريدة إلكترونية مغربية، ٢٢ يونيو ٢٠٦.** www.hespress.com.

هدفنا محاولة جمع متعلقات هذا الموضوع وتبويب بعض مرتكزاته، مفنداً تحت عنوان: "أسس البناء اللازمة للمجتمع الفاضل عند ابن رشد" ومنها على سبيل المثال لا الحصر، نجد:

أ- الاجتماع ضروري والإنسان مدني بالطبع:

إن الأساس الأول الذي ينطلق منه ابن رشد في التنظير لعملية بناء الإنسان الفاضل، واللازم بدوره لبناء المجتمع أو المدينة الفاضلة، هو أنَّ المجتمع ضرورة والمدنيَّة طبيعة للإنسان.

فالإنسان لا يستطيع العيش بمفرده، سواء من جهة تحصيل الفضائل وامتثالها، أو من جهة تأمين الحاجات الضرورية والحفاظ عليها وتطوير وسائل بلوغها. فهو إذ يحصر الفضائل الأساسية في أربعة (نظرية وعلمية وخلقية وعملية)(١)، فإنه يؤكد تعذر وجودها مجتمعة لدى إنسان واحد، وإنَّ الغالب هو تواجدها عند أناس متفرقين، هذا من جهة أولى. كذلك فإن تحصيل فضيلة واحدة من هذه الفضائل من قبل أي إنسانٍ كان، لا بد له من مساعدة الآخرين ليُعلِموه أصول حيازتها على الشكل الأمثل، من جهة ثانية؛ لأجل ذلك «قيل بحق عن الإنسان: إنه مدني بالطبع»(٢). وإنَّ أساس مدنيته غالباً، هي عقيدته المتكونة من تضافر جملة الفضائل والكمالات التي يحوزها بفضل الاجتماع والتربية وطلب المعرفة، حسب الحاجة والإمكان.

لكن الأمر ليس متعلقاً بالفضائل فقط، بل بطرق تأمين الحاجات على تنوعها واختلاف مستوياتها أيضاً؛ فكل ما هو ضروري لاستمرار حياة الناس كالمأكل والملبس والمسكن، وكل ما تتحقق به سعادة الإنسان وأمنه واستقراره. وهكذا فالاجتماع ضرورة، والاستئناس بالآخرين حاجة ملحة، وإن تحصيل الكمال الإنساني

---

(١) انظر: ابن رشد: الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، تق: محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤.

(٢) انظر: المرجع ذاته، ص ٧٤.

وتوفير الحاجات الحياتية..، لا تكون إلاّ بالانتماء للجماعة، وضمن المجتمع. وهذا الواقع، بإلحاحه وصرامته وربما بآليته الباردة أحياناً، يتطلب شروطاً وأسساً أخلاقية واجتماعية وقانونية واقتصادية وعسكرية.. وحتى نفسية؛ يجب أن تراعى لضمان حياة اجتماعية تليق بالإنسان، ومدينة فاضلة تمكن أبناءَها من تحصيل السعادة الحقة. وإن الإخلال بتلك الشروط، جزئياً أو كلياً، ستكون نتيجته انتقاص من مراتب هذه السعادة وربما انعدامها أو التحول للنقيض من الشقاء والتعاسة، وبالتالي الهدم..!

وإنَّ الشأن في المدن كما هو عند الإنسان، بالنسبة لسيادة الفضائل فيها أو تحكم فضيلة بغيرها؛ «ولهذا فإنَّ المدنية ستكون فاضلة بسبب القوة التأملية التي تحكم في باقي القوى الأخرى، شأن الإنسان الذي يعتبر فيلسوفاً حكيماً في قوته الناطقة العاقلة التي بها يسود على باقي قوى النفس المرتبطة به (الغضبية والشهوانية)»[١]. وفحوى ذلك أنه في الجماعة وكما هو في الإنسان الفرد، تفترض الفضيلة أن توحد قوى تلك النفس الثلاث بقيادة العاقلة، وأن تتكامل فاعليتها وجهودها في سبيل خدمة الفضائل الأسمى والموجبة للسعادة، وهي عنده التأمل النظري متمثلاً بالحكمة. فلابد «..أن يستعين المتأخر في ذلك بالمتقدم، ...وهذا أمر بينٌ بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن يُنشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟»[٢]. أي لابد لعناصر الجماعة وقواها المتنوعة من أن تتوحد لأجل تحقيق الأهداف السامية، والتي تضمن رقي المدينة وسعادة أهلها، وسلام جيرانها. وذلك لا يكون إلاَّ بامتثال الفضائل المناسبة للاجتماع الفاضل والتخلي عن الرذائل المانعة له..!

---

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة: حسن العبيدي وَفاطمة الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨؛ ص٧٠.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، تقديم: محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص٩٣-٩٤.

ب-اعتبار الفضائل اجتماعياً:

تشكل الفضائل أسُّ كل اجتماع إنساني وأساسه، ذلك بما هو إنساني جوهراً. أي لا يستحق الاجتماع (وإن كان أعضاؤه من البشر) سمة الإنسانية ومرتبتها إلاَّ إذا كانت الفضائل أساس بنائه وغاية نمائِه أو تطوره وتحضره. وإنَّ الاعتبار برأينا، يشمل التركيز على نوعية الفضائل وآلية نقلها وترسيخها وسُبل المحافظة عليها عند أبناء المدينة الفاضلة، بما هي فاضلة. وهذا الاعتبار أمرٌ نجده حاضراً وبإلحاحٍ عند أبي الوليد، إذ يلفت انتباهنا اعتبارٌ نسبيٌّ عنده للفضائل يبدو من خلال إمكانية انتساب المدن لتلك الفضائل كقولنا: مدينة عادلة وأخرى شجاعة وثالثة سعيدة أو حرة أو حكيمة. وكذلك الأمر بنسبية سريان الفضائل عينها بالمدن الفاضلة ذاتها، أي حسب الطبقات الاجتماعية للناس فيها ووفق حاجة كل طبقة لتلك الفضائل أو بعضها، حتى يتسنى لها القيام بمهامها على الوجه الأكمل، الذي وجدت أو خلقت له؛ وذلك طبعاً مقابل ضرورة تحقق العدل وبالمطلق بين كل القوى الفاعلة في هذه المدن. فبعض الفضائل قد تنسب إلى كل المدينة وهي محققة في جزء منها فقط كالحكمة والشجاعة الضروريتين لبعض قوى المدينة (الحكام مثلاً)، وليس بالضرورة أن تجتمع عند الكل وبالدرجة ذاتها. كذلك من الفضائل ما يجب أن ينسب للمدينة ويسري في جميع أجزائها نظراً لحاجة جميع أبنائها له في معاملاتهم كالعدالة والعفة والصدق..، و«لهذا عليك أن تعرف أن بعض الفضائل تنسب إلى طبقة واحدة من طبقات المدينة، مثل الحكمة والشجاعة؛ غير أن الفضائل الأخرى تنسب إليها [للمدينة] لأنها موجودة في كل طبقة من طبقات المدينة مثل العدالة والعفة؛ وهذا واضح من طبيعتها [الفضائل]»[1].

وإن الاعتبار الخاص للفضائل في حديث ابن رشد، نجده في رؤيته لوظيفة وآلية كلٍّ من التربية والتعليم الخاصة بأبناء المدن الفاضلة، فقد تحدث عن ضرورة غرس

---

(1) المرجع ذاته، ص٧١.

الفضائل في النفوس وعن شروط تمكينها من خلال التطبيق العملي في تعاملاتهم، وعن لزوم تكامل عمل تلك الفضائل في الناس وبينهم جميعاً. لذلك يؤكد أنه توجد بهذا الشأن «ثلاثة أمور تستحق منا الاهتمام والعناية والفهم التام..»[١]. لكن قبل أن نخوض في تفاصيل تلك الأمور، تلفت انتباهنا هذه المترادفات الثلاث المبينة لما تستحقه تلك الأمور، فقطعاً هي لم تجتمع صدفة في حديث الرجل؛ إنما هو برأينا يعي ما يقول. إنها مترادفات تشير إلى أغراض ثلاثة متلازمة ومتكاملة إلى حدٍ ما، فالاهتمام يظهر لنا أهمية تلك الأمور الثلاث المتعلقة بالقيم أو الفضائل في المدن والاجتماع الإنساني عموماً. أما العناية فكائنة من جهة تفصيل القول عند ابن رشد في آلية القيام بتلك الأمور، أي تطبيقها بخصوص الفضائل على الوجه الأمثل. وكذلك الفهم التام لها سيكون من خلال بيان فيلسوفنا وبالحجة المناسبة، ضرورة العناية والاهتمام بالفضائل. وخصوصاً إذا علمنا أن الحديث موجه إلى البيئة الإسلامية[٢] ويحمل رسالة في الاجتماع الإنساني وفي الجانب السياسي منه تحديداً، وهي رسالة (الجمهورية) للفيلسوف اليوناني أفلاطون، وتتمركز حول الفضائل من جهة غرسها وتمكينها وآلية عملها في النفوس؛ ثم في المدينة ككل..!

إن عدنا إلى الأمور سالفة الذكر، فسنجدها تتلخص عند ابن رشد في ثلاث كلمات هي ضمان: غرس وتطبيق وتكامل تلك الفضائل، أي حيث يجب، وحين يلزم، وحتى تثمر..! هذا مع التأكيد على أنَّ «ما هو كافٍ لوصفها [الفضيلة] بالعبارة، ليس بكافٍ في ترسيخها وغرسها في المدن والأمم بصورة عملية، لأنه يجب أن تأخذ بحسبانك فيما بعد قوة الحكم والكفاءة، كما هي الحال في علم الطب»[٣]. بمعنى أنه لا يغني القول عن الفعل ولا التوصيف النظري عن التطبيق العملي؛ أما تلك الأمور فهي تباعاً:

---

[١] المرجع ذاته، ص٧٢.

[٢] حيث يفترض أن تسود شرعة الإسلام والرسالة المتمَّة لمكارم الأخلاق.

[٣] ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص٧٣.

الأمر الأول: متعلق بشروط تمكين الفضائل في النفوس وتطبيقها واقعاً عملياً لا مجرد قولاً نظري، فالغاية القصوى للعلم المدني (السياسة) «ليس معرفة ماهية الفضائل فحسب بل والعمل بها،..»[١]. فالغرض إذاً ليس هو وصف الفضائل نظرياً، ولا بيان أهميتها وضرورتها اجتماعياً أو سياسياً وحسب، بل الأهم من كل ذلك هو توفير البيئة المناسبة والشروط اللازمة التي تمكن أبناء المجتمع، ليس فقط من تحصيل الفضائل، وإنما من تطبيقها في حياتهم العملية واستثمارها في علاقاتهم وجني ثمار ذلك سعادة أو تدرجاً في مراتبها لهم جميعاً. لهذا كان المطلوب هو«أن نعي الشروط التي ينبغي توفرها لتمكين هذه الفضائل من العمل..»[٢]. وبالتأكيد فإن تلك الشروط وإن كان ابن رشد لم يبينها صراحة، سيكون منها برأينا ما هو متعلق بالبيئة الاجتماعية والسياسية للمدينة كالأمن والحرية مثلاً؛ ومنها ما يتعلق بالأفراد أنفسهم كالاستعداد النفسي والطبع المناسبين لفضيلة دون غيرها مثلاً؛ ومنها ما يتعلق بالفضائل عينها كالاختلاف بين متطلبات توفّر الشجاعة والعدالة في النفس والمدينة.

الأمر الثاني: هو«كيف يمكن غرس هذه الفضائل في نفوس الشبان والبالغين، ومن ثم تنميتها في نفوسهم مرتبةً مرتبة، إلى أن تبلغ كمالها. ثم كيف يمكن المحافظة عليها، وكيف يجب إزالة أو استئصال الشر والرذيلة من نفوس الأشرار»[٣]. وهذه في كل مجتمع من أولى وألح مهام التربية والتعليم فيه. واللافت هنا هو إدراك ابن رشد لدور ومدى أهمية التربية على الفضائل في بناء الإنسان، ومقدار صعوبة ذلك. نظراً لما تحتاجه تلك العملية التربوية الهادفة، من متابعة حثيثة لمراحل البناء وحرص ودراية للمحافظة على كل تطور إيجابي يتحقق، وقبل ذلك من جديَّةٍ في إزالة كل معوّقات البناء كالرذائل والشرور واستئصالها تماماً كي لا تعود فتهدم ما بُنِيَ وتهدر من

---

[١] المرجع ذاته، ص٧٢.

[٢] المرجع ذاته ص٧٢.

[٣] المرجع ذاته، ص٧٢.

الطاقات كل ما جُنِي؛ فكل بناء اجتماعي أو سياسي لا تلحظ فيه الفضائل ولا تُزالُ من مفاصله الرذائل، فهو على شفى جرفٍ هاوٍ مآله إلى السقوط لا محال.

الأمر الثالث: هو «كيف تؤثر هذه الفضائل الواحدة منها بالأخرى؛ وما هي المميزات التي تجعل تأثير تلك الفضائل أكثر كمالاً عندما تقترن بفضائل أخرى معينة؛ وأي الفضائل يجعلها أقل كمالاً،..»[1]. لكن هذه المسألة برأينا، هي من اختصاص المنظرين والحكماء على مستوى التوصيف والتشخيص؛ وهي تستنبط من خلال التطبيق والممارسة وكذلك المراقبة. إذ يفترض بالخبراء أن يقدِّروا الحاجة إلى تلك الفضائل ومقدار فاعليتها في النفوس المتنوعة الأهواء والتجمعات المتباينة الأحجام والغايات، وأثر الفضائل على نظائرها، من خلال النظر لخواصها وشروط استثمارها الأحسن. وذلك كما الحال عند ممارسي علم الطب من الخبراء فيه، إذ إن نجاح الدواء في معالجة السقيم متوقف على عدة شروط سابقة ولاحقة. لذلك وجدنا ابن رشد يقرر أنه «يمكن للمرء أن يفهم ذلك فقط من خلال معرفة الغاية من الكمالات المتعددة، وغايتها [مجتمعة] كونها جزءاً من المدينة، مثلما أن المرء يفهم كيفية المحافظة على صحة أعضاء جسمه من خلال معرفته بعلاقتها بأعضاء جسمه الأخرى وأهميتها لبعضها بعضاً»[2]. فلابد من إدراك نمطية التكامل والشمول ومراعاة التنسيق والخصوصية بين الفضائل في النفوس والمدينة على حدٍ سواء، أي الانتباه للحاجة الواقعية أكثر من الالتزام بالحالة المثالية.

ت-الاعتراف بفاعلية الإنسان وجدارته الحضارية:

إنَّ القلق الوجودي للذات العاقلة والذي تضمنه البناء الاجتماعي المقترح من قبل بعض الفلاسفة (المدن الفاضلة) على أنّه الأفضل للفرد والمجتمع والإنسانية، في سياق الواجب أخلاقياً واللازم اجتماعياً، من جهة الفاعلية الحضارية طبعاً، ما هو إلاّ

---

[1] المرجع ذاته، ص٧٢-٧٣.
[2] المرجع ذاته، ص٧٣.

نزوعٌ فلسفي متمثلٌ بالتطلع الجاد لاستثمار كلّ انجاز معرفي قامت به العقول الممتازة وحظيت البشرية ببعضٍ من نتائج تطبيقاته النسبية عبر مراحل التاريخ. وإن تلك العقول على رزانتها، لم تكن لتبدع وتنتقد أو حتى تتوهج لولا ثقتها العميقة بفاعلية الإنسان وجدارته الحضارية؛ فعلى سبيل المثال «لقد بيّن ابن رشد أن انطباق عالم المعقول مع عالم المحسوس أمر ثابت بالشكل الذي يبدوان فيه متساويين في الدرجة، وذلك ما يجعل الواقع الإنساني إيجابياً حقيقياً، لا وهمياً ولا مغشوشاً، بل قابلا للتشكل تبعاً للفاعلية الإنسانية»[١]. وذلك على النقيض تماماً من فعل آليات الهدم الاستبدادية لقوى السلب والإجهاض الحضاري.

يشير العقاد بهذا الخصوص، إلى شدة تأثير أفكار ابن رشد الإصلاحية «فما ظهرت فلسفته في مكان إلاّ انتصب فيه ميدان كفاح، وكان الكفاح عنيفاً والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأي والعقيدة»[٢]. إذ إنَّ معركة الإنسان الحقيقية في المجتمع ليست مع ندرة الموارد وكثرة الحاجات، اقتصادياً؛ ولا مع سطوة الجهل وسيطرة الهوى، سياسياً؛ ولا مع غموض الشرائع ووثنية العقائد، دينياً؛..ولا غير ذلك؛ إنما هي حقيقة مع الإنسان ذاته. ولكن عندما يتحول لآخر متسلط وظالم، وقد استولى على تلك السلطات في المجتمع، واستبد ببعضها أو كلها؛ وأخذت تحركه غرائز عدوانيته وأهواء همجيته بدلاً من فضائل إنسانيته. «إن مركزية الإنسان عند ابن رشد تثبت معرفياً من حيث إن الوجود كله ليس سوى علم، ومعنى ذلك أن وجود الوجود [الأشياء كموضوعات للعلم] رهنٌ باعتراف العلم الإنساني بذلك، رهن بوجود الذات الإنسانية التي تحوله من إدراك محسوس إلى مفاهيم مجردة، وهكذا يصبح الوجود في كليته تابعاً للفعالية المعرفية الإنسانية»[٣]. وليس مجرد تذكر

---

[١] رشدي، توفيق: مركزية فاعلية الإنسان في فلسفة ابن رشد، Elmawja.com © Copyright 2019, All Rights Reserved.

[٢] العقاد، عباس محمود: ابن رشد، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط٦، د.ت.، ص٥٥.

[٣] رشدي، توفيق: مركزية فاعلية الإنسان في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره.

لمبادئ ملقنة مسبقاً أو تنفيذ لمشيئةٍ طبيعةٍ غاشمة أو وليدة صدفة عمياء. إنها فاعلية مختارة وإرادة عاقلة لاختيارها ومسؤولة عنه، وهي باختيارها للمناسب اجتماعياً وأخلاقياً واللازم منطقياً والمطابق واقعياً؛ أي باختيارها للحق أينما وجد، وبحثها عن الحقيقة كيفما كانت، هي فاعلية إنسانية حقاً..؛ فالإنسان بذلك يحقق ميزته كإنسانٍ فاعلٍ بعقله واختياره ويجاري المشيئة العليا لخالقه بإيمانه وعمله. إنّ هذه الجدارة أو الفاعلية بالذات هي التي تجعل الحكمة والشريعة أختين بالجوهر ومتكاملتين بالعمل والغرض، إنهما وسيلتان ترقيان معاً بالإنسان العاقل نحو الفضيلة والحقيقة الواحدة والسلام الداخلي من خلال الاستجابة الموضوعية للحق أياً كان مصدره.

وهكذا فإنَّ هذه الفاعلية بارتكازها على العقل واختيارها للفضيلة وظهورها واقعياً ضمن الاجتماع الإنساني حصراً وليست في عزلة الراهب؛ تعكس مبدئياً الجدارة الحضارية للذات الإنسانية المتميزة الوجود من حيث المؤهلات والاستعدادات وكذلك الغايات. تلك الجدارة المحفزة والهادفة بالآن ذاته نحو تحقيق السعادة القصوى في المدينة الفاضلة. فقد «أيقن ابن رشد بأن وجود الإنسان إنما يدور حول فاعليته كإنسان، وليس يعادل هذه الفاعلية الإنسانية إلا مسؤوليته المطلقة في تحديد اختياراته التي ينبغي أن تكون السعادة قبل كل شيء، جوهراً ملابساً لها. وهكذا يكون ابن رشد رائدا لحركة إنسية [من الإنسانية، بمعنى تيار فكري] في السياق الإسلامي، حاول من خلالها تكسير القيود التي فرضها بنو الإنسان على أنفسهم فانتهت بهم تلك القيود إلى إلغاء إنسانيتهم»(١)؛ وإلى تمجيد السلطات التي تخيفهم وتصادر فاعليتهم استجابة لمصالحها.

وهكذا فإن فاعلية الإنسان وجدارته الحضارية، نجدها قد تمثلت في شخصية ابن رشد، متجسدة في همه العلمي والاجتماعي ونزعته الإنسانية التي عكستها أقواله وأفعاله. إذ إنَّ فيلسوفنا «ابن رشد بالأنموذج الذي قدمه من حلال نشاطه الفكري،

---

(١) المرجع ذاته.

ودوره في القضاء والفقه، مع ما يتميز به من موسوعية علمية وصبر على البحث والشرح، وإزاحة العقبات (السلطوية أساساً) عن طريق العقل، قد أصبح رمزاً للتنوير الذي قد نحتاج إلى وصفه بالشرقي»[١].

ث-نشر المعرفة (الحكمة) والتركيز على العلم النافع:

يدرك الفلاسفة وربما أكثر من غيرهم، عمق تأثير الوعي المعرفي في التكوين الذاتي للشخص وبالتالي فاعليته. فعندما يوصف الجسد على أهميته ودقة صناعته بأنه وعاء للنفس وآلتها المطيعة لتنفيذ مراميها، وعندما يكون غذاء النفس هو المعرفة بكل أنواعها، وأهم قواها العقل. وعندما يكون أكمل سلوك إرادي يمكن أن يقوم به الإنسان منطلق أصلاً من توجيهات هذا العقل وأحكامه البرهانية؛ عندها ندرك معنى وأهمية أن تكون العقول الفاعلة في المجتمع الإنساني، مستنيرة بنور المعرفة الصحيحة؛ وندرك خطورة تزييف ذلك الوعي وتغييب العقول الناقدة خلف جدر الطغيان و إغراقها في مستنقعات الجهل.

إن نشر المعرفة الفلسفية (الحكمة) ليس من أجل التقدم أو الرفاه..، إنه من أجل الصلاح؛ فالتوجه الصحيح لكل حراك أو تغيير اجتماعي يفترض أن يكون نحو خير البشرية وسعادة الإنسانية، أي نحو حضارة لائقة إنسانياً، كونها مؤسسة على الفضائل العقلية والأخلاقية؛ وهذا التوجه هو الذي يثمر سلاماً ورقياً ومدنيّة فاضلة. وهي غايةٌ لا ينالها الأفراد مهما كانت إمكانياتهم، إلا في الاجتماع وضمن نظام الجماعة وسياستها أو إدارتها الرشيدة. لذلك أكد ابن رشد ضرورة أن تكون إدارة المدن وسياستها حكيمة، ومن الأفضل أن توكل لمن «تتوافر فيهم المعرفة النظرية التأملية، والخبرات العملية على طول الزمان»[٢]. وهذه الميزة توجد عند الكهول غالباً،

[١] دحبور، أحمد: مع ابن رشد في دائرته المتصلة من فقه النخبة إل منطق التنوير، ضمن كتاب: "ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب" في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، مرجعة: مقداد عرفة منسبة، المجمع الثقافي (أبو ظبي) المجلد٢، ١٩٩٩، ص٥٦٥.

[٢] ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص٧٣.

فلا هم بالشباب قليل الخبرة والحماسي أكثر من اللازم، ولا هم بكبار السن حيث العجز عن مباشرة الكثير من الأعمال بأنفسهم؛ أي إنهم عند ابن رشد ليسوا بالضرورة فلاسفة بل يفترض بهم الحكمة والخبرة، تلك النفوس التي صقلتها التجارب والعقول التي أيقظتها العِبَرُ، فبلغت من الكمال مرتبة القدوة الحسنة للآخرين، سلوكاً لا قولاً فقط؛ أي علماً وعملاً.

وليس ذلك على مستوى الساسة والأمراء وحتى الفلاسفة والعلماء فحسب، بل إن كل فردٍ في المدينة الفاضلة يفترض به أن يسعى لتحقيق كماله الخلقي من الفضائل ولكن حسب استعداده الذاتي، من جهة. وحسب حاجته لذلك في سلوكه العملي والشيء المطلوب منه القيام به لصالح الجماعة، من جهة أخرى. لذلك فإنه: «من الملائم لكل إنسان أن يحصل على الكمالات بقدر ما تؤهله طبيعته وقدراته واستعداده لذلك»[1]. فالمعرفة عندما تتاح للجميع وتكون في مختلف المجالات، وتطلب لا لذاتها إنّما للخير العظيم الحاصل بفضل جمعها وتطبيقها في السلوك والعلاقات والأعمال..، وضمن بيئة اجتماعية مناسبة، تصبح منارة للرقي والرفعة والمجد من كل طرف. وأما إنْ كانت محظورةً على أهلها، محصورةً في مجالاتِ النظر أو الجدل غير النافع، وفي بيئةٍ استبدادية..، كانت ثمارها خبيثةً وكان الإنسان الذي يحملها هادماً ومذلاً للإنسانية في ذاته ومجتمعه..!.

من أجل ذلك، نلحظ عناية ابن رشد وحرصه على غرس الفضائل في النفوس وتأصيلها في السلوك العملي لكل الأشخاص في المدينة الفاضلة، وضرورة جعل ذلك راسخاً في طباعهم؛ وبرأيه أنه يمكن أن يتحصل ذلك لهم إما بالإقناع العقلي أو بالحض والتحفيز العاطفي خطابياً، وذلك حسب استعداد كلٍّ منهم وقدرته ومقدار حاجته من المعرفة والفضائل للقيام بواجبه على أكمل وجه. وهذا سوف يقود المعنيين لإدراك السلوك والفضائل بإحدى الطريقتين: إما «الأقاويل الإقناعية أو الأقاويل

[1] المرجع ذاته، ص٧٤-٧٥.

الانفعالية، التي تحركهم نحو هذه الفضائل الخلقية»[١]. والتعليم سوف يكون بإحدى الوسيلتين أو الطريقتين كذلك؛ إما الإقناع وإما الإكراه فقط. وبرأيه فإنَّ «الطريقة الأولى للتعليم وهي الإقناعية لمن ترعرعوا معها منذ طفولتهم. أما الطريقة الثانية، فيتم تطبيقها على الخصوم والأعداء، وهي طريقة القسر والإكراه باستعمال العقاب الجسدي..، ومن المؤكد أن هذه الطريقة لا يُلجأ إليها بين أهل المدينة الفاضلة..، وليس للإكراه المطبق على الأمم الضالة أن يتخذ شكلاً آخر سوى الحرب..!»[٢].
لماذا هذا الحرص على نشر المعرفة؟

نشر العلم النافع لا يجب أن يقتصر على أبناء المدينة الفاضلة، بل حتى الأعداء (من أبناء المدن غير الفاضلة طبعاً) بزعم الفلاسفة والمصلحين يجب أن تشن الحروب على سلطات البلدان الغاشمة لكي يفسح المجال أمام نشر المعرفة؛ ولكن لماذا؟ الجواب المقنع هو إن انتشار المعارف وترسيخ الفضائل بين المدن بأنواعها، ضمان حقيقي للسلام في ربوعها جميعاً، وانتزاع للشرور والرذائل من نفوس سكانها وقطع للطريق على أطماع المعتدين والمتسلطين فيها، إنها الحرب العادلة كما يسميها بعض الفلاسفة؛ وإنها أشبه بالشق الوقائي من الطب؛ ودرهم وقاية خير من قنطار علاج..!
حتى في الشريعة الإسلامية برأي ابن رشد فإن مسوغات ذلك واضحة وأكيدة، يقول: «وفي شريعتنا ما يصدق على الدساتير التي تتبع نموذج الدساتير الإنسانية، يصدق عليها، لأن الطرق التي تدعو إلى سبيل الله إنما تشابه هاتين الطريقتين، أي الإقناع والإكراه أو الجهاد»[٣]. فالجهاد واجب لنشر نور المعارف وترسيخ الفضائل، وهذه برأينا من أكمل وظائف الجهاد وألطف معانيه إسلامياً؛ وقلّةٌ هم العلماء والفقهاء الذين قالوا به.

---

[١] المرجع ذاته، ص٧٥.
[٢] المرجع ذاته، ص٧٥.
[٣] المرجع ذاته، ص٧٦.

فالبشر جميعاً لديهم استعداد للرقي واكتساب الفضائل وتحصيل المعارف بأنواعها، ذلك إن أُزيلَت عوائق الشقاء وموانع السعادة المتمثلة بتسلط العدوان وانتشار الجهل من أمام إرادتهم، وحُفِّزت عزيمتهم بالشكل الصحيح. إذ إنَّ الحكمة ليست حكراً على جنسٍ دون غيرهم؛ وإنَّ الفضائل تتوزع بين الأمم كلها وإنَّك لن تجد «جنساً من الناس هو وحده المعد للكمالات الإنسانية، وبخاصة النظرية منها..»[١]. دون غيره من سائر الأجناس أو الشعوب؛ فالحضارة والرقي وبالتالي المعرفة والعلوم النافعة..، ليست عرقية ولا عنصرية ولا طائفية؛ لأنها إنسانية عقلانية فقط..! وهذا طبعاً ليس من جهة المصدر، بل من جهة التحصيل والغاية والتطبيق أي الاستثمار الأجدر أو الأفضل.

وهكذا فإن العلم النافع، كان وسيبقى السبيل الأفضل، إن لم يكن الوحيد لكل بناء حقيقي. إنه مصدر القوة والثروة والرفاهية وسبيل المجد وسبب التقدم وعماد الحضارة.. وغير ذلك. لكن لابد من التأكيد على أن ذلك العلم وبتكامل اختصاصاته، عندما يصاغ وينقل بشكل سليم تقره الفضائل وتتوجه الإنسانية، سيتجه ضرورة إلى البناء لا إلى الهدم. وبيان هذا هو أن فاعلية العلم الإيجابية ستكون مقترنة حتماً بالإنسان معلماً ومتعلماً، لأنه العامل الاجتماعي (الفرد الفاعل) المنوط بتوجيهه، فإن كان هذا العامل على اختلاف دوره الاجتماعي ومكانته، محصناً أخلاقياً، كانت ثمار تعلمه وتعليمه نافعة، أما إن كان غير ذلك فعلى الأرجح ستكون ثماره خبيثة هدامة.. فالفاسد لا يبني بل يهدم أينما وجد. لكن ما هي شروط العلم النافع؟

هذا ينقلنا إلى سؤال إجرائي وجوهري آخر، وعلى المستويين الشخصي والجماعي هو: لماذا علي أن أَتَعَلَّمْ وأن أُعَلِّمْ؟ أمن أجل المال فقط، أم الوظيفة أم

(١) ابن رشد: الضروري في السياسة، تر: أحمد شحلان، تق: محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص٨٢.

الشهرة أم غير ذلك؟ فعندما يصبح العلم وسيلة لوسيلة أخرى أدنى منه مرتبة في سلم القيم والفضائل، عندها سيكون علماً غير نافع البتة. أما إن كان العلم يرقى بصاحبه في مدارج الإنسانية فهو برأينا يمثل جوهر العلم النافع وغايته، وذلك من خلال كونه تطلعاً فعلياً لخدمة المجتمع وتسخيراً للإرادة والقدرة في سبيل تأمين حاجاته المتنوعة، لذلك توجد مستويات عدة من هذا النفع. أما العلم النافع بالمجمل فهو كل علم ينطلق من واقع المجتمع وحاجاته ويتوجه بكليته (نوعاً ووسيلة وغاية) إلى خير المجتمع إجمالاً، وخير المجتمع هنا ينطوي ضمناً على خير الفرد، لكن العكس ليس صحيحاً بالضرورة.

لأجل هذا باعتقادنا، يؤكد ابن رشد من جهته، أن المعرفة الإنسانية والعلم البشري أصلهما من الواقع؛ أي إنَّ مجال استثمار العلوم المختلفة هو الواقع بحاجاته ومجالاته وأبعاد تغيراته أو آفاق صيرورته الظرفية. وإنَّ «العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه»[١]. فالواقع هو مصدر المعرفة والمؤثر فيها بمتغيراته، وذلك لأنه تشخيص حسي مُدرك بالحواس والعقل لمعظم الحوادث والأشياء. ولكن بما هي ظواهر تتداخل مع بعضها البعض مكونة النسيج البنيوي لما هي عليه الوقائع والأحداث الفاعلة بحياة الناس (الفردية والجماعية) وتشكل -بما هي كذلك- الموضوع المعرفي لكل علم نافع وتسهم في التغيير نحو الأفضل قيمة ونحو الأكمل غاية. كذلك يفترض أن تنبع منهجية الدراسة الوصفية للعلوم من الحاجة الفعلية لهذا الواقع في التحسين والتطوير؛ كما يفترض أن تكون الغاية هي تطوير قوام هذا الواقع أو على الأقل تغييره بما يواكب حاجة الناس في ظروفهم المعيش فيها والمتوقعة مستقبلاً، لكن انطلاقاً من معطيات واقعهم الفعلي هم وليس استجابة لغاية يرسمها الخيال وفق الصورة المفترضة لما يجب أن يكون «فكل معرفة، جزئية كانت أو كلية، لا يمكن إلاَّ أن تكون مرتبطة

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم محمد العريبي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، ص٢٩٦.

بالواقع ونابعة منه»[1]. بمعنى آخر، فإن الناس تأكل خبزاً لا فكراً، وما دور العلم ومن ورائه الفكر إلاّ أن يشخص هموم ومشاكل الناس في واقعهم ويحاول حلها أو تجاوزها بما يضمن حياة أفضل ويحقق سعادة أكمل، في مدينتهم هم؛ لا أنْ يصف مدن فاضلة يقرها الخيال وتحول حيثيات الواقع دون تحققها لأنها مُثُلٌ أقرب للمحال.

لكن استجابة للواقع اليوم، وانطلاقاً من إمكانية التوظيف الإيجابي لأفكار ابن رشد في محاولة تجاوز مشكلات الحاضر العربي على صعيد نشر المعرفة وتطبيقها؛ يمكننا القول: إنْ كان المجتمع المعاصر قد امتاز بتولي مؤسسات متخصصة مهمة التربية والتعليم وحتى التثقيف، الأمر الذي جعل النظام التعليمي يشهد نهضة نوعية بالكم والكيف -وقد انعكس ذلك إيجابياً على حال بعض المجتمعات ورقيها في مختلف الميادين- فإنَّ مجتمعنا العربي اليوم هو بأمس الحاجة لمثل تلك المؤسسات، وهي موجودة فيه فعلاً وبكثرة، سواء الحكومية منها أو الخاصة، حيث ترعى الإنسان منذ نعومة أظفاره حتى أعلى مستويات التحصيل العلمي. لكن وللأسف فإن مستوى فاعليتها الاجتماعية ودورها في رقي المجتمع المحيط بها ما يزال متواضعاً جداً، وخصوصاً على صعيد نشر الوعي بالواجب أو المسؤولية تجاه الوطن والمجتمع والأمة ومن ثم الإنسانية، أقصد المستوى الفعلي الفاعل ونتائجه على صعيد الواقع والحياة المعيش فيها، لا على مستوى الشعارات والإعلام، فالذي ينقصنا هو الفعل لا القول. وأخص المدارس والجامعات، لدورها المركزي في تشكيل اتجاهات الطلبة وتكوين وعيهم، وبلورة مبادئ سلوكهم، وهم الذين سينقلونها لاحقاً -عبر وسيلتي التربية والتعليم- لمختلف ميادين المجتمع ومجالات الحياة. لذلك فإن تكوين القيادات الفكرية للمجتمع انطلاقاً من مبدأي القدوة الحسنة والصحبة الصالحة؛ هو الأساس الذي تتكون تبعاً له كل القيادات الأخرى والتي ستكون فاعلة في المجتمع يوماً ما.

---

[1] إسماعيل، علي سعيد: أصول التربية الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٨، ص٢٢٦.

وهذا بدوره ينقلنا للحديث عن الشق الثاني من معادلة بناء الإنسان معرفياً، ألا وهو العمل الصالح المفيد. فالعلم بلا عمل لا قيمة له إلاّ الجدل الضار، والعمل بلا علم لا أثر يبقى له، ولا جدوى مجزيّة ترجى منه؛ إلاّ الفوضى والاجترار..!

ج- التطبيق العملي أو العمل الصالح وشروطه:

إنَّ المعارف مهما كان شأنها إنْ لم تطبق عملياً وتترجم سلوكاً واقعياً يبقَ نفعها محدوداً وتأثيرها اجتماعياً محصوراً في فئة قليلة من الناس؛ فالكتب من شأنها أن تحتوي الأفكار الجيدة، ولكن الناس كتّاباً وقراءً دارسين هم الذين ينقلونها إلى حيز الفاعلية من خلال التطبيق والعمل؛ لأن «العمل قدرة على التأثير..، ولا يتحقق بناء الحضارة إلا بفاعلية العمل،.. والعمل عند ابن رشد منضبط بالفكر، كما أن الفكر منضبط في واقعه بالعمل، فعلى قدر ما يكون الفكر عملياً على قدر ما تحصل به فاعلية الإنسان..، [التي] تقتضي تساوي بل اندماج جانبي الفكر والعمل في بوتقة تشكل إنسانية الإنسان»(١).

وليس هذا فحسب، بل إنَّ تحصيل العلم يحتاج إلى العمل الصالح المفيد لذلك التحصيل، وإن استثمار العلم ونقله يحتاج إلى العمل كتطبيق متقن يظهر قيمة ذلك العلم ودوره الحضاري. والعلم الذي نقصد بالنسبة لعصرنا، هو ما يكون منتظماً في إطارٍ مؤسساتي حتماً. ووفقاً لقواعد قانونية ومبادئ دستورية واضحة ونافذة، من خلال ترسيخه لقيم المساواة والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص وتوافر الحقوق والحريات، وقبل كل ذلك المحاسبة وسيادة القانون. حتى إنَّ ابن رشد، يذهب لأبعد من ذلك «معتبراً أن غاية الشرع ومقصوده تتحدد في تعليم العلم الحق والعمل الحق. فالعلم الحق ينحصر في معرفة الله تعالى ومعرفة الموجودات على حقيقتها، ومعرفة السعادة والشقاء الأخروي. بينما العمل الحق فيفيد السعادة ويتجنب الشقاء»(٢).

---

(١) رشدي، توفيق: مركزية فاعلية الإنسان في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره.

(٢) بومداسةّ، هشام: **الرهان التربوي . التعليمي في فكر بن رشد**، مرجع سبق ذكره.

يشير ابن رشد كذلك، إلى حقيقة قد تغيب عن الكثيرين ممن يمجدون النظر على حساب العمل؛ حيث يرى أنَّ «الشيء الذي هو مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ، وذلك أن الإرادة مبدأ الخير، وفعل الخير أعظم من إرادة الخير»[١]. فالعمل إن كان في مجال النفع العام وغايته صلاح حال الجماعة وإبعاد الشرور عنها، كرفع المظالم وإزالة الجهالة الإرشاد للخير.. وما شابه ذلك، كان أفضل من التنظير للفضائل على أهميته، وهذه الإشارة هي من فضائل عمل المعروف ونفع العباد التي ذكرت في الحديث النبوي الشريف (الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله)[٢]. وتلك برأينا هي فحوى عبارة ابن رشد الشهيرة في وصفه لأبرز خصال رئيس المدينة الفاضلة، والمتمثلة بقوله: «..أن يستسلم لرأيه ضد إرادته»[٣]. ولكن يجب ألاّ يفهم من ذلك أن العمل يكون نافعاً أو صالحاً بلا علم أو أن العمل مقدم على العلم، فالأولوية كما يقرر ابن رشد للعلم رغم الأهمية الكبيرة للعمل. وهذا ما نجده لديه «في شرح الكمالات الإنسانية..، وهي الفضائل النظرية والفضائل العلمية والفضائل العملية والفضائل الخلقية. ...ثم يقرر في النهاية أن الأولوية للعلم، فهو الذي ينير العمل. أما الأخلاق فيجب أن تكون مصاحبة لكل من العلم والعمل»[٤].

وهكذا فإن كان للعمل، وكما يحلله الفلاسفة ركنان يلزم توافرهما معاً حتى يكون صالحاً، وهما: الإرادة والقدرة. فإن العلم النافع هو القدرة، أما الإرادة فهي العزيمة والاختيار والطلب الجاد. وهي الشرط الأساسي للتعلم، لأنه يستحيلُ أن نُعلِّمَ من لا يريدُ أن يتعلم، كما أنه يستحيلُ أن يَعلمَ أو حتى أن يعرفَ حقيقة العلم وقيمتَه من لم

---

(١) العقاد، عباس محمود: ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص٩٢. نقلاً عن: ابن رشد: شرح كتاب الخطابة لأرسطو.

(٢) أخرجه الطبراني عن ابن مسعود في مكارم الأخلاق (٨٧). والقضاعي في (مسند الشهاب) الشهاب) برقم١٣٠٦، عن أنس بن مالك.

(٣) –ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة: حسن العبيدي وَفاطمة الذهبي، مرجع سبق ذكره، ص١٠١.

(٤) الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سبق ذكره، ص٢٤٨. (بتصرف).

يتعلَّم، وذلك ما يسمى في الفلسفة شرط امتناع لامتناع، ويقابله بالتناقض شرط الوجود للوجود.

وخلاصة ما يمكننا قوله بخصوص العلم والعمل، هو: أن أفضل وسيلة لنقل العلم وأكملها هي القدوة الحسنة. وإن أفضل المعلمين، وأجلَّهم قدراً، همُ أولئك الذين ينعكس علمهم النافع وأدبهم الرفيع في سلوكهم وعلى الواقع الذي يعيشونه لا في أقوالهم وأفكارهم فحسب. إذ يكونون لطلابهم بعلمهم وعملهم أسوة حسنة تقدم عملاً صالحاً يُحتذَى به في خدمة المجتمع والوطن والإنسان. فالعمل لا يكون صالحاً مفيداً إن لم ينبع من المصلحة العامة، والمصلحة هنا هي بالتأكيد مصلحة الكل وليس الجزء، إنها مصلحة المجتمع لا مصلحة الفرد. وإن مراعاة هذه المصلحة ضرورة لازمة، لأنها منطلق المسؤوليات ومحط الواجبات وشرط الحصول على الحقوق؛ ذلك وفق مبدأ التلازم بينهم فمن لا يؤدي الواجبات ليس له حقوق في المدينة، وبالتالي في تحصيل السعادة القصوى ولا حتى مرتبة مقبولة منها، لعدم استيفاء شروطها.

الخاتمة:

عاش ابن رشد في عصر كانت فيه النزاعات السياسية والدينية والعسكرية الداخلية منها والخارجية مستعرة وفي تصعيد مستمر سواء في الأندلس أو المغرب أو المشرق الإسلاميين. وهذه الصراعات لفداحة نتائجها، تحرك همم المفكرين المخلصين وتدعوهم للتساؤل عن أسبابها وللتأمل في نتائجها والبحث في الحلول الممكنة لها. وقد كان ابن رشد (كقاضٍ وفيلسوف) في صلب الحدث، إذ عكس اهتمامه بقضية تصحيح العقيدة والدعوة لاعتبار الفضائل واعتماد العقل والاحتكام لمقتضيات الواقع والتوجيه للانشغال بالتربية والتعليم والتركيز على العلم النافع والعمل الصالح.. وغير ذلك من مبادئ الإصلاح الاجتماعي والتنوير السياسي. تلك المبادئ التي شكلت مجتمعة أسس لبناء الإنسان الجدير بالعيش في المجتمع الفاضل وكعوامل لازمة لتحقيق السلام الداخلي والتوافق الاجتماعي في سبيل السعادة الحقة. فهل تستطيع مؤسساتنا التربوية والتعليمية في مجتمعاتنا العربية اليوم، وبدعم من النظم السياسية والاجتماعية والثقافية، أن تبني جيلاً فاضلاً؛ يكون انتماؤه لوطنه وولاؤه لأمته، وقادراً على التطوير والإعمار، بالعلم والعمل.

قائمة المصادر والمراجع

١- ابن رشد: الضروري في السياسة، ترجمة: أحمد شحلان، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٩٨.

٢- ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة: حسن العبيدي وَفاطمة الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.

٣- ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم: محمد العريبي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣.

٤- ابن رشد: فصل المقال، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧.

٥- إسماعيل، علي سعيد: أصول التربية الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٨.

٦- بومداسة، هشام: **الرهان التربوي - التعليمي في فكر بن رشد، هسبريس جريدة إلكترونية مغربية، ٢٢ يونيو ٢٠٦.** www.hespress.com.

٧- الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠١.

٨- رشدي، توفيق: مركزية فاعلية الإنسان في فلسفة ابن رشد، Elmawja.com © Copyright 2019, All Rights Reserved.

٩- العقاد، عباس محمود: ابن رشد، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط٦، د.ت.

١٠- مجموعة من الباحثين، النظام السياسي الأمريكي، بإشراف: ميشيل فورتمان وبيار مارتان، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، وزارة الثقافة، دمشق، سورية، ٢٠١٨.

١١- دحبور، أحمد: مع ابن رشد في دائرته المتصلة من فقه النخبة إلى منطق التنوير، ضمن كتاب: "ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب" في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، مراجعة: مقداد عرفة منسبة، المجمع الثقافي (أبو ظبي) المجلد٢، ١٩٩٩.

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ ربيع/ ٢٠١٩

القدس بين الحقيقة والوهم

نبيل فوزات نوفل*

مقدمة:

القدس مدينة مقدسة، تنام على أطياف الحضارة المتسامحة، المزنرة بريحان العشق الإلهي والمكللة بغار المحبة والتآخي ،أبت إلا أن تنفتح على التماهي في الحب الإنساني والصفاء الإلهي، فاستحقت أن تكون **سيدة المدائن اسماً وتاريخاً وحضارة**، فلماذا سميت القدس، وما هي مكانتها الروحية والجغرافية، وما هي الغزوات التي تعرضت لها، وما هي الأكاذيب الصهيونية تجاه القدس، وما هي الإجراءات الصهيونية التي تتبعها حكومة الاحتلال لتهويد القدس، وما هو موقف الولايات المتحدة الأمريكية، وما السبيل لعودة القدس لأهلها العرب؟ هذا ما سنحاول القاء الضوء عليه في هذا البحث.

أولاً: القدس...التسمية والمكانة الروحية والجغرافية:

١-التسمية:

لقد أجمع المؤرخون على أن الكنعانيين سكان البلاد الأصليين، وقد أطلقوا على القدس تسميات مختلفة، مثل"يروشالم"،"ير-شلم"، و"شليم" اسم إله كنعاني، معناه "السلام" (١) وردت فيما بعد بهذه التسمية أي "أورشليم" (٢) في التوراة /٦٦٢/

* باحث سوري.

مـرة، وهـي مشـتقة مـن التسـمية الكنعانيـة الأصـلية، وسميـت في التـوراة أيضـاً "شاليم"(٣)و"ساليم"(٤)و"مدينة الله"(٥) و"مدينة داود"(٦) ومدينة الله العظيم (٧) والمدينة المقدسة .وعندما يقدس شعب من الشعوب أرضاً أو موقعاً أو صرحاً أو بناءً، فهذا يعني أن هذا الشعب قد أقام نوعاً من التطابق بينه وبين ذلك الذي خلع عليه التقديس! وهذا يعني أيضاً أن هذا الشعب مستعد للدفاع عن هذا المقدس دفاعه عن ماهيته، بل وجوده ذاته، ما دام المقدس ليس بشيء سوى روح هذا الشعب أو مثله العليا التي قد أصبحت قائمة أو مستقرة في هذا الموقع أو ذاك الصرح (٨) . وبالتالي فإن القدس، "أرض كنعان" هي أرض عربية، عرفت نسبة إلى العرب الكنعانيين، كذلك فإن هجرات عربية عديدة صبت في فلسطين من جنوبي الجزيرة العربية، وعرفت تلك الهجرات باسم التجمعات الفينيقية والكنعانية. والقدس مدينة اختطها للمرة الأولى الملك اليبوسي **الكنعاني العربي** (ملكي صادق) الملقب بالتقوى، ثم سمي ملك السلام قبل ٤٠٠٠ سنة، وأطلق عليها الكنعانيون في لغتهم(أورا- سالم) أي مدينة السلام، وكلمة /أورا / سومرية و/سالم /كنعانية، وسالم لدى الكنعانية /إله السلام/،فهي كانت منذ تأسيسها، أي قبل خمسة آلاف عام **مدينة عربية كنعانية،** وقد بنيت بيد سكانها **اليبوسيين أكثر من ألفي عام قبل عهد موسى،** وحتى بعد داود بقي سكانها العرب اليبوسيون بأرضهم وفي بيتهم، **وعاش اليهود في فترة وجودهم أقلية بينهم،** إلى أن تم سبيهم إلى بابل في عهد الكلدانيين، فعادت أورشليم لتكون مدينة عربية صافية، خالية من الأغراب، كما أن اليهود الذين رجعوا إلى /أوشليم/ في عهد الأخمينين كانوا أقلية ضئيلة، في المدينة .مما تقدم **فإن تسمية "أورشليم" هي كنعانية عربية أصيلة ظهرت قبل ظهور العبرانيين** والمقتبسة من الآرامية، وصار اليهود يسمونها"يروشلايم"، **وأورشليم ليست عبرية الأصل،** حيث تعترف التوراة بأن ليس للعبرانية وبني إسرائيل أية صلة ب/أورشليم/ وتاريخها القديم، لا من حيث التسمية، ولا من حيث النشأة القومية، والتركيبة الأثنية، والاجتماعية، والدينية والروحية، (٩) ويؤكد الباحثون أن **اسم أورشليم ليس يهودي، بل هو عربي،**

وقد استخدمت قبل ثمانمئة عام من اللهجة العبرية، والمدونات العبرية.(١٠) وبالتالي فإن الادعاء بأن تسمية أوشليم هي تسمية عبرانية خطأ شائع، في حين تعني "الأرض المباركة" أو "دار السلام"، وهي تسمية عربية قديمة، قبل ظهور موسى نفسه، وقبل تكون اللغة العبرية بعدة قرون، فهي كلمة كنعانية (عربية) بحتة، **علينا أن نعتز بها مثلما نعتز بتسمية القدس.** (١١)

ب- مكانة القدس عند العرب والمسلمين:

لمعرفة مكانة القدس عند العرب والمسلمين لا بد من الإجابة عن الأسئلة التالية: لماذا بارك الله المسجد الأقصى في القدس وما حوله، ولماذا جعل المسجد الأقصى أولى القبلتين في صلاة المسلمين، ولماذا أسرى الله بنبيه محمد (ص) من المسجد الحرام في مكة المكرمة إلى المسجد الأقصى في القدس، ومن ثم عرج إلى السماء من هناك، ولم يعرج به مباشرة من المسجد الحرام؟ ولماذا رفع الله السيد المسيح (عليه السلام) إلى السماء من القدس.

لقد أخذت القدس مكانة خاصة عند العرب والمسلمين للأسباب التالية:

- لأنها موطن خليل الرحمن، ومقر الأنبياء، ومهبط الوحي، ومبعث **عيسى** كلمة الله التي ألقاها على مريم. قال ابن عباس: "البيت المقدس بنته الأنبياء، وسكنته الأنبياء، ما فيه موضع شبر إلا وقد صلى فيه نبي أو قام فيه ملك". كما أنها أولى القبلتين، وثالث الحرمين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى"، وأيضاً لأنها عاصمة فلسطين، ومتحف أثارها الدينية التي تجمعت مدة ثلاثة عشر قرناً، وصلة الوصل بين الأقطار العربية .(١٢)

-إن القدس مركز روحي توحيدي، وموقع استراتيجي، عسكري، وسياسي. وكما نعلم فإن **أول جماعة بشرية مؤمنة بالله** واحد أحد ظهرت في التاريخ هم اليبوسيون الكنعانيون، وكان زعيمهم "ملكي صادق"، وهم اسم كنعاني يعني "ملك البر" أو

"سيد العدل" أو "القادر المستقيم"، وكان يعبد الإله الواحد الأحد في مغارة، وتم بناء مدينة بجانبها، ومنذ ذلك الحين أطلق العرب المسلمون عليها اسم (القدس) أو(بيت المقدس)، ويعني المكان الذي يتم فيه التطهر من الذنوب، ويقال أن معناه "المكان المرتفع المنزه من الشرك، والذي كان مسكناً للمؤمنين الموحدين".(١٣)

أما **المغارة** التي كان ملكي صادق ومن معه من المؤمنين يعبدون الله فيها فهي المغارة التي سقفها الصخرة المشرفة التي عرج سيدنا محمد(ص) من على ظهرها إلى السماء، وهذه المغارة هي ذاتها **المسجد الأقصى**، الذي بارك الله حوله، لأنه أول مكان عبد فيه الله الواحد الأحد وللسبب نفسه جعل الله القدس (المسجد الأقصى) أولى القبلتين، وكان **المسجد الأقصى أول بيت عبد فيه الله، الواحد الأحد**، ثم أسرى الله بعبده ونبيه محمد(ص) من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وعرج به إلى السماء، **وحكمة الله في ذلك** هي ربط أول بيت وضع للناس بأول بيت عبد الله الواحد الأحد فيه، فإذا ما ربطنا واقعة المعراج بواقعة رفع الله لسيدنا المسيح عليه السلام إلى السماء من القدس لينقذه من اليهود، أدركنا أن الله حمل المسيحيين أيضاً مسؤولية الدفاع عن القدس تماماً كما حملها للمسلمين.(١٤) لذلك أهتم المسلمون بالمسجد الأقصى، "فأنشأ الخليفة عمر بن الخطاب بعد فتح مدينة القدس عام١٥ ﻫ مسجداً في منطقة الحرم القدسي، موقعه إلى جنوب الصخرة المقدسة، وكان بناءً متواضعاً بناؤه من عروق خشبية موضوعة على الجدران مباشرة دون عقود، ويقال أن هذا المسجد يتسع لثلاثة آلاف مصلٍ، ثم جددوا عمارة المسجد الأقصى في العهد الأموي في خلافة عبد الملك بن مروان وابنه الوليد بن عبد الملك".(١٥)

وقد بلغ من احتفاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالصخرة المشرفة أن أزال بيده ما تراكم عليها من تراب، وأقام عليها مصلى. فأضحت مدينة القدس مع الزمن متحفاً أثرياً غنياً بالأبنية والنقوش، والزخارف والقناديل النادرة التي لا تقدر بثمن، ولا يمكن أن يوجد لها بديل.(١٦)

ولقد سمي هذا المسجد بأسماء عدة منها: المسجد الأقصى لأنه أبعد المساجد التي تزار لأهل الحجاز، وسمي مسجد(إيليا) أي بيت الله المقدس، وسمي بيت المقدس أي المكان الطاهر، وسمي أورشاليم، أي بيت الرب، وعلى أرض الصخرة كان المحراب الذي تتعبد فيه السيدة العذراء مريم، وعلى أرض الحرم الشريف دعا المسيح عليه السلام على معذبيه بالخراب، وعلى أرض الحرم القدسي صلى سيدنا محمد (ص) بالأنبياء، ليلة الإسراء والمعراج، ومن هنا نجد **أهمية المكان للمسجد الأقصى،** التي كانت عبر مراحل تاريخية طويلة، وحتى حين بدأت الدعوة الإسلامية كان واضحاً وجلياً اهتمام المسلمين بالقدس، حيث أتى على ذكرها بجملة من الأحاديث النبوية الشريفة.(١٧) **والمسجد الأقصى،** وما له من قيمة روحية ودينية في حياة العرب والمسلمين لأنه أولى القبلتين. كما أن **حائط البراق،** هو الأخر له ميزة **التلاقي بين مكة والمدينة والقدس،** وهو يجاور الأقصى، ويشكل دالة ودلالة على الوحدة العضوية بين السماء والأرض العربية، وبين **العروبة والإسلام.**(١٨)

- كان لوجود كنيسة القيامة في القدس، وما لهذه الكنيسة من قيمة دينية وتاريخية في وعي المسيحيين العرب، وما لها من أثر في الذاكرة التاريخية، وهذا التلاقي والتوحد بين القيمة الدينية والذاكرة التاريخية ما جعل من الكنيسة شاهداً على عروبة القدس، لأن المسيح منا مولداً، وثقافة، وفكراً، والإنسان يعرف من ثقافته . وإسراء الرسول إلى القدس، وعروجه إلى السماء من فضاء القدس وقبة الصخراء له دلالة على عروبة القدس وقدسيتها، لأن الله اختارها لتكون نقطة انطلاق الرسول وصعوده إلى الذات الإلهية، ونزعم أنه في الصعود المحمدي إلى السماء معنى التلاقي والوحدة بين المسيحية والإسلام، أليست القدس هي التي شكلت مركز الصعود إلى السماء للمسيح والرسول محمد.

- القدس مدينة حضارية، فالحضارة سمة للمدن والأمكنة التي تكتسب القدم، وهي مدينة عربية ومدينة عالمية لاحتوائها على الأديان الثلاثة، وهي مدينة دينية لها

خصوصية، وهي مدينة تاريخية بناها الكنعانيون منذ القدم، فالحضارة سمة للمدن التي تكتسب القدم والعراقة والفن الجمالي العمراني.(١٩)

-لقد كشفت التقنيات الأثرية سنة ١٩٦١م على يد الباحثة الإنكليزية كاثلين كينون عن بقايا السور الأول الذي بناه اليبوسيون على جبل يبوس المسمى حالياً(جبل صهيون)، لكن المؤرخين والباحثين الصهاينة يتجاهلون هذا التاريخ الحضاري، ويقفزون إلى مرحلة استيلاء القبائل العبرانية على "حصن يبوس" في عهد داود الذي كان زعيماً قبلياً استطاع امتلاك بعض المناطق المحيطة بالقدس من أهلها الأصليين، واتخاذها مقراً له، حيث أطلق على الحصن المحيط اسم" حصن صهيون"، وعلى المدينة اسم "مدينة داوود"، رغم أن أكثر سكانها كانوا في عهده من اليبوسيين والكنعانيين والعموريين والفلسطينيين"(٢٠)

- إن القدس هي أقدم **مراكز العبادة** في العالم، الذي اكتشف في منطقة أريحا ومنطقة بيضا وعين غزال في فلسطين، وأقدم اسم الله الواحد الأحد إله الكون كله قد ظهر أول ما ظهر في القدس باسم" إيل"، ومن كلمة/ إيل /اشتقت القدس اسمها: إيليا" منذ حوالي ٢٠٠٠ ق.م، وإن هوية القدس العربية الحضارية ترفض أن تكون إلا رمزاً للبشرية جمعاء في إطارها المتسامح.(٢١)

-إن مدينة القدس ظاهرة حضارية فذة تنفرد بها دون سواها من مدن العالم، وهي مركز اشعاع يتفجر بمعان تاريخية، ودينية، وحضارية، قلما توافرت في مدينة أخرى، حيث تميزت تاريخياً بأنها مدينة ترفض الاستسلام طوعاً لأحد من الغزاة. إن لها مكانة حضارية رفيعة، ما جعلها دوماً في قلب الحدث التاريخي.

-القدس ليس مكاناً فحسب، ليست عاصمة وحسب، إنها المكان والمعنى، إنها العاصمة والوطن، هي وجداننا، رمز الطهارة، نورانية الله على الأرض، بلد الأنبياء والرسل، مدينة العارفين والمعرفة، أرض البطولات، والتواريخ والمعاني الثقال، هي البداية وهي النهاية، أي أن القدس عند العرب والمسلمين رمز الأرض، والوطن، والقومية،

والـدين، ومدينـة الاسـراء والمعـراج، وأولى القبلتـين، وثالـث الحـرمين الشـريفين، ومهـد السيد المسيح، وجوهر القضية الفلسطينية، والصراع العربي الصهيوني. وهي " تحتل مكانـة مركزيـة في قضية فلسطين لأهميتها التاريخية والدينية عند العرب والمسلمين في جميع أنحاء العالم"(٢٢)

– القـدس تتبوأ **مكانـة اسـتراتيجية** في إطار القضية الفلسطينية، حيث يتجاوز الصـراع عليهـا فكـرة الأرض المجـردة ذهـاباً في العمـق، في الـدين، والأيـديولوجيا، والميثولوجيا، والصراع حولها هو صراع على الوجود بحد ذاته. وكما تؤكد الدراسات أنه **لا يقل موضع المدينة عن موقعها،** فهو موضع ديني دفاعي يجمع بين طهارة المكان وسهولة الدفاع عنه، نشأت النواة الأولى لمدينة القدس على تلة الظهور(تل أوفل) المطلة على قرية سلوان في الجزء الجنوبي الشرقي من المسجد الأقصى، وقد اختير هذا الموضع الدفاعي لتوفير أسباب الحماية والأمن لهذه المدينة الناشئة وساعدت مياه عين سلوان في المنطقة على توفير المياه للسكان.(٢٣)

ثانياً: عروبة القدس: وشخصيتها المميزة:

"**أن التاريخ يقف** بوضوح شاهداً على حقيقتين: أولاهما: إن اليهود قد استفادوا دائماً في الدول الإسلامية كافة من حالة الأمان والتسامح الديني، وثانيهما إنه إذا ما كانت هناك حوادث ضد اليهود، فقد كانت تمثل الاستثناءات دائماً وأن العالمين العربي والإسلامي لم يشهدا أية أعمال معادية لليهود .(٢٤) وكما أثبت معظم الباحثين الموضوعيين أن القدس اسم كنعاني/آرامي، وإن أسم القدس ورد في كتابات /هيرودويت/ في القرن الخامس قبل الميلاد.(٢٥) وحتى اليهود قد أطلقوا عليها أحياناً اسم(مدينة القدس).(٢٦) كما أن التاريخ يؤكد أن اليبوسيين هم من أسس مدينة القدس، وهم بطن من العرب تفرعوا من الكنعانيين(يُقال إن يبوس هو أحد أبناء كنعان)، واشتقوا اسمها (يبوس) من اسمهم، وذلك منذ حوالي ٣٠٠٠سنة ق.م، وهذا ما يدحض افتراءات الصهاينة وادعاءاتهم، ومن يؤيدهم في زعمهم الكاذب انهم أول

من سكن القدس.(٢٧) فالمسلمون حين دخلوا القدس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب **لم يكونوا إلا موجة من الموجات العربية التي حررت إخوانهم العرب في فلسطين أصحاب البلاد الأصلية** من حكم الغزاة الرومانيين، وتؤكد الدراسات أن القدس كانت جزءاً من بلاد الشام، وعروبة القدس شيء مسلم به عند العرب وغير العرب مسلمين كانوا وغير مسلمين، وهذه الحقيقة لا ينكرها إلا الصهاينة وأعوانهم .

وتبرز معالم شخصية القدس والتي تؤكد عروبتها من خلال الأبعاد التالية:

البعد الأول: ليس من قبيل المصادفة-الجغرافية أن تحوز فلسطين موقعها الجغرافي، وإنما بقوة المكان الجغرافي للوطن العربي ومركزه الحضاري، حيث كان موطناً أصيلاً للديانات التوحيدية السماوية، ومصدر تصدير وتوطين لهذه الديانات في سائر أنحاء المعمورة بأجمعها وشعوبها وأجناسها، وثقافاتها، ووحدتها الحضارية، وكانت القدس نقطة استناد للتواصل الجغرافي الثقافي.(٢٨) إذاً البيئة الجغرافية/الاجتماعية، أخذت دور المصدر الثاني في تشكيل وتلوين معالم الشخصية العربية المقدسية. والحق أن أهمية الموقع الجغرافي/التاريخي لفلسطين زائداً مكانتها الروحية، أعطى القدس ميزة المكانة لما شغلته وكرسته في الوعي العربي من معرفة بدورها العربي في رسالة العرب إلى العالم غداة ظهور الإسلام، ووظيفتها الدينية التوحيدية بين العروبة والإسلام .(٢٩)

البعد الثاني: البعد الوطني: لقد كانت القدس برهان الشعب الفلسطيني على **عروبته** الموغلة في قدمها، وامتلاكه الحقائق التاريخية، بأنه صاحب هذه الأرض، ومبدع تراثها، وهذا العمق التاريخي يرفض بالبراهين التاريخية ادعاء الصهيونية أسبقية اليهود في تشكيل وتكوين تاريخ فلسطين الاجتماعي والسياسي والثقافي الحضاري، كما **يرفض رفضاً مطلقاً تقسيم القدس إلى غربية وشرقية**، أما حقيقة البعد الوطني للقدس فقد أضفى موقعها ومكانتها دوراً مركزياً على شخصية فلسطين التاريخية، وبينهما من التأثير المتبادل، والاعتماد الوظيفي في المهام والأدوار الوطنية على أن جعل القدس تتجلى في شخصية فلسطين، وفلسطين تتجلى في شخصية القدس.

البعد الثالث: **البعد القومي لشخصية** القدس العربية يتأتى من حقيقة إن الوطنية في الوطن العربي هي العروبة بكل تجلياتها وشاهدها وأدوارها وحتى في أنساقها النهائية، فالوطنية وطنية كل مواطن عربي في كل الأقطار العربية، والشعب العربي الفلسطيني في حالته الوطنية يؤمن بفلسطين بقدر إيمانه بعروبته. وبالتالي فإن **عروبة القدس** لا بد أن تكون العمود الفقري للتحرك القومي الجاد للشعب العربي والشعوب الإسلامية، وإن أي تهديد لوحدتها وتاريخها، وتراثها، تهديد للوجود القومي العربي والإسلامي. وبالتالي فإن عروبة القدس، ومعركة القدس، هي معركة المستقبل العربي، بقوة الرابطة بين العروبة والإسلام التي تجعل اعتزاز الفلسطيني بهويته الفلسطينية بقدر اعتزازه بعروبته، واعتزاز الفلسطيني بعروبته هو اعتزاز بالإسلام.(٣٠)

لقد برز البعد القومي في شخصية القدس في أمور عديدة أبرزها:

١-لقد تميزت القدس بأنها عاصمة الثقافة العربية المقاومة للاحتلال الصهيوني لفلسطين بتأييد ومساندة من الغرب الأوروبي والأمريكي الاستعماري والإمبريالي. وهذا يتنافى مع زعم بعض المؤرخين الغربيين (يؤيدهم بعض اليهود) أن العرب في فلسطين هم الطارئون، وأن عربُ فلسطينَ أحفادُ الفاتحينَ المسلمينَ الذينَ خرجوا من الجزيرةِ العربيةِ عقبَ الفتحِ الإسلامي في القرنِ السابع الميلادي وهذه مغالطةٌ كبيرةٌ وافتراءٌ وكذبٌ جريئان على الحقيقةِ، فالعربُ موجودونَ في القدسِ قبلَ الإسلامِ بقرونٍ عديدةٍ، ونستشهدُ هنا بقولِ المؤرخ الأمريكي المعاصر(تشارلز مثيوز) حيث أكدَ أنَ الشعبَ العربيَ في فلسطينَ ليسَ سليلَ أولئك القادمينَ الجددَ الذينَ اقتحموا معَ الفتحِ الإسلامي العربي في القرن السابع، إن أغلبيةَ سُكانِ فلسطينَ المحليينَ سواءً العرب المسيحيون أو المسلمون، هم من جنسٍ ترجعُ صِلتُه بالأرضِ بعيداً إلى تاريخٍ قديمٍ جداً.

٢-كما تدل الدراسات والوقائع أن عدداً كبيراً من عربِ الجزيرةِ العربيةِ قد استوطنوا في هذه الأرض الجديدة، لكن المستوطنينَ الذين جاؤوا عقبَ الانتصاراتِ

العسكريةِ الإسلامية ما هم إلا أقلية صغيرة بالمقارنة مع جماهيرِ السكانِ العربِ التاريخيين، وعلى هذا فإن عربَ فلسطينَ اليوم همُ الشعبُ التاريخيُ للأرضِ، وكانتِ البلادُ دائماً بلادهم.(٣١)حيث أصبحت الشامُ كلها أرضاً عربيةً إسلامية منذ عهدِ الخلفاءِ الراشدينَ، وفي عهد هارون الرشيد قام صديقه الإمبراطور شارلمان سنة٧٨٦م بترميم كنائس القدس وبنى كنيسة العذراء، لكن الأطماع الاستعمارية في الهيمنة على المنطقة دفعت البابا(أوريان الثاني) لمهاجمة

بيت المقدس سنة ١٠٩٩م ودخلها الفرنجة وقاموا بمذبحة كبرى لم يسجل التاريخ لها مثيلاً، فذبحوا سبعين ألفاً من المسلمين بالقدس.(٣٢)

٣-ولقد دلت كل الدراسات والمكتشفات الأثرية أن القدس لم تسقط بيد بني إسرائيل إلا بعد ظهور النبي داود عليه السلام ملكاً عليهم سنة ١٠٠٠ق.م(٣٣)، حيث جاؤوا إلى فلسطين عبر **ثلاث هجرات، الهجرة**: الأولى من بلاد الرافدين، والثانية اقترنت بالآراميين، والثالثة من مصر والجنوب الشرقي بقيادة موسى ويشوع في أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد. كما أن العبرانيين تركوا لهجتهم القديمة، واتخذوا الكنعانية لغة لهم، فالمعروف أن الفينيقية والعبرانية القديمة هي مدونة "العهد القديم" لا تختلفان إلا من ناحية اللهجة، وبهذا أصبح العبرانيون القدماء، بوجه الإجمال ورثة المكونات والعناصر المادية الأساسية لمدن الكنعانية، وإتباع كثير من العبادات والعادات والصفات الدينية الكنعانية.(٣٤)أما المهاجرون إلى فلسطين هم من الخابيرو، وهم جماعة من المرتزقة الأجانب ظهروا عام ١٦٠٠ قبل الميلاد، وهم جماعة متعددة العناصر دون سمات وملامح مشتركة، وهم ليسوا جماعة عرقية، إنما تسمية أطلقت على جماعات من الرحل الأجانب والمرتزقة المستعدين للانضمام إلى أي جيش لقاء أجر، أو للحصول على **الغنائم** .**(٣٥)**

٤- **إن النبي إبراهيم الخليل، جاء مهاجراً من العراق من (أور)**فأكرمه(مالكي صادق)، وتؤكد النصوص المكتشفة في الأردن، وهي نصوص يونانية الأصل أن غالبية

من سكنوا فلسطين عامة، وبيتُ المقدس خاصةً في أيام الرومان كانوا أصلاً من العرب، وكانت فلسطين لسكانها العرب الكنعانيين، وظلت هكذا خالصة لهم لا ينازعهم فيها أحد أكثر من ألف سنة، من عهد إبراهيم إلى عهد داود عليهما السلام.(٣٦)

٥- وأشارت مدونات(أوغاريت الواقعة على الساحل السوري أن(الكنعانيين) كانوا موجودين في فلسطين وما جاورها قبل ٤٠٠٠ سنة قبل الميلاد(وورد ذكر القدس في لوحات تل العمارنة التي رجح علماء الآثار أنها كتبت في عهد فرعون مصر(امنوفيس الثالث) الذي حكم ١٤١١-١٣٧٥ ق.م وابنه اخناتون ١٣٧٥-١٣٥٠ ق.م، ورد ذكر القدس في هذه اللوحات باسمها الكنعاني (أوروسالم)، ولقد أكدت لوحات(تل العمارنة) عروبة أهل القدس، ولكن هناك هجرة غير عربية قدمت إلى فلسطين حوالي ١٢٠٠ ق. م جاءت من غربي آسيا الصغرى، عرفت هذه الهجرة باسم(بلست) pelst، وسرعان ما اندمجت عناصر هذه الهجرة وذابت مع الكنعانيين وتركت أثراً على سكان البلاد وسميت البلاد باسمهم. حيث اختلط الفِلست بعد فترة من الزمن بسكان البلاد المحليين، وأثناء استقرار الفلست فيها على ضفاف البحر المتوسط، هاجر إليها بنو إسرائيل من ظلم فرعون إلى أرض فلسطين (٣٧) إن فلسطين هي المنطقة الواقعة في الطرف الجنوبي الشرقي لبحر المتوسط بين سورية ومصر والبحر المتوسط، ومن الأردن، استمدت هذه المنطقة وهي تحتل جسراً بين قارتي آسيا وأفريقيا اسمها من قبائل: "الفلست" التي قدمت إلى هذا المكان من طريق البحر أثناء هجرتها من القرن الثاني عشر قبل الميلاد(د.حسين أوزدمير، فلسطين في العهد العثماني وصرخة السلطان عبد الحميد الثاني، ص١٩)

٦-ومن المعالم البارزة على شخصية القدس أيضاً أن فلسطين **مركز انتشار الحضارة الإنسانية**، حيث صنع الكنعانيون أول سفينة قادرة على عبور البحار والوصول إلى الشواطئ الأخرى في العالم، والتاريخ الحقيقي للقدس يرجع إلى العصر البرونزي المبكر، أي مطلع الألف الثالث ق.م، وفلسطين مركز وانتشار الجنس

البشري، حيث أقدم هيكل عظمي للإنسان الحالي تم العثور عليه في كهوف منطقة "مفزة وكبارة" بالقرب من القدس(.(٣٨)، كما أن أول أبجدية عرفها العالم هي الأبجدية التي أبدعها الكنعانيون والتي أخذت جميع الشعوب الأخرى ابجدياتها منها. ولقد كتب /أولاف بن غرين/ في ص١٥ من كتابه/قصة الكتابة/"إن الفرع الأولي في اللغات السامية القديمة هو الفرع الكنعاني، الذي أخذ منه اليونانيون حروفهم عندما حكموا فلسطين قبل الميلاد ب٣٠٠ق.م، وأن الفينيقيين الذين استخدموا نظام الكتابة الذي توصل إليه إخوانهم الكنعانيون قد نشروا هذا النظام في جميع المدن الفينيقية، وفيما يتعلق باللغة العربية يؤكد كل من عدنان البني في كتابه المدخل إلى قصة الكتابة والياس بيطار في كتابه من الأبجدية الفينيقية إلى الخط العربي "إن الكتابة الآرامية ظلت تحتفظ بالشكل الكنعاني القديم إلى القرن الخامس ق.م وهذا يدل إن العالم كله يدين للكنعانيين بالأبجدية".(٣٩)

٧-إن أحفاد حمورابي الكنعاني العربي هم الذين سنوا الشريعة التي عرفت فيما بعد بشريعة حمورابي منذ ١٧٥٠ق.م،ثم جاء اليهود وعدلوا في هذه الشريعة على يدي/عزرا ونحميا/ كما تقول التوراة في سفر عزرا في بابل عام٥٠٠م،وقد أكد كثير من المؤرخين الغربيين على أن هذه الشريعة ذات الأصل السومري والكنعاني قام اليهود بانتحالها، وتحريفها، والزعم أنها الشريعة التي أنزل الله لهم، وهذا يعني أن شريعة حمورابي هي أساس جميع الشرائع.(٤٠)

٨-مدن فلسطين الداخلية ومدينة القدس بالذات أهم مركز تجاري في العالم القديم، وبمثابة جسر بين القارات الثلاث، استمرت إلى العصور الحديثة، وقد أشار إلى هذه الحقيقة مؤسس علم الجغرافيا السياسية /هـ.ج، ماكندر/ بقوله: "إن أصبحت الجزيرة العربية مركزاً للجزيرة العالمية (العالم القديم) فإن قلعة القدس القائمة على التلة تتمتع بموقع استراتيجي حاسم، والتي لا تختلف عما كان ينظر إليه في القرون الوسطى، استناداً إلى موقعها المثالي والاستراتيجي بين بابل ومصر. ومما تقدم نستنتج أن القدس عربية منذ فجر التاريخ للأسباب التالية:

١- لقد بناها اليبوسيون الذين عاشوا في المدينة كأسياد على المنطقة بأكملها مدة تزيد على عشرة قرون قبل ظهور أوائل العبريين في أ{ض كنعان.

٢- عاش الكنعانيون وهم عرب هاجروا من شبه الجزيرة إلى أرض كنعان حكاماً للمنطقة نحو عشرة قرون بالرغم من مجيء العبريين أواخر هذا العهد واستقرارهم في المنطقة.

٣- استقر مع هؤلاء في حدود عام١٢٠٠ ق .م تقريباً شعب آخر وصل إلى أرض كنعان من البحر وهو شعب "الفلست" الذي أعطى فلسطين اسمها.

٤- لم تدم دولتا إسرائيل ويهوذا إلا نحو قرنين من الزمن بينما دام الحكم العربي لها قبل الإسلام نحو عشرين قرناً وبعد الإسلام ثلاثة عشر قرناً أخرى.(٤١)

إن مملكتي إسرائيل ويهوذا منسوبتان إلى ممالك بلاد الشام القديمة، في العصر الحديدي وظهر إلى جانب من إسرائيل مملكة يهوذا في القرن الثامن، وعاشت عصر ازدهار وهي دولة عميلة لمملكة آشور الولى ثم مملكة بابل قبل أن تستقر ثورتها على الإمبراطورية (٤٢)، ولقد ورد اسم مملكة إسرائيل في التوراة كمملكة أسباط بني إسرائيل الإثني عشرة، سماها باحثو التوراة بمملكة إسرائيل الموحدة، للتفريق بينها وبين مملكة إسرائيل التي انفصلت عنها لاحقاً إضافة إلى مملكة يهوذا، واسم مملكة إسرائيل الموحدة لا يدل على "دولة إسرائيل" الموجودة حالياً في الشرق الأوسط (٤٣)

لقد تم توحيد أسباط "إسرائيل" في مملكة متحدة زمن الملك شاول "طالوت" واحتوت تلك المملكة على جميع أسباط بني إسرائيل ال،١٢وهم سلالة يعقوب، بقيت تلك المملكة موحدة قرابة قرن من الزمن في أزمنة ملوكها الثلاثة شاؤول، وداود، وسليمان، كما انقسمت مملكة اسرائيل إلى مملكتين، مملكة إسرائيل في الشمال: كان أول ملوكهم يربعام بن نباط وهو لا ينتمي لسلالة النبي داود وكانت عاصمتها في السامرة، وقد أشرك بريعام بالله فصنع أوثاناً وهياكل وطلب من أتباعه عبادتها بدلاً من الذهاب إلى أورشليم، ودامت دولتهم ٢٥٠ سنة، وانتهت سنة ٧٢١ قبل الميلاد

عندما غزاهم سرجون ملك أشور، وسبى الأسباط، وأجلى اليهود إلى ما وراء نهر الفرات، وبذلك انتهت هذه الدولة، ولم يقم لها قائمة .

أما مملكة يهوذا في الجنوب، كان أول ملوكها حبعام بن سليمان وعاصمتها أورشليم، وتعرضت هذه المملكة لغزوات من الشمال والجنوب، وكان آخرها على يد نبوخذ نصر ملك بابل الذي غزاها سنة ٦٠٦ قبل الميلاد تغلب عليها ودفعت له الجزية، ثم ثارت مرة ثانية فغزاها سنة٥٩٣ فقام بسبي عشرة آلاف من أهلها، وثارت مملكة يهودا على حكم نبوخذ نصر سنة ٥٩٣ قبل الميلاد فأتاها سنة ٥٨٦ وهدم أسوارها، وأحرق الهيكل، وسبى اليهود إلى بابل.(٤٤)

٥-لقد مثلت القدس مركزاً ثقافياً مهماً في حياة العرب قبل الإسلام، حيث كانت الأماكن والأمصار العربية تتفاعل مع ثقافة بلاد الشام تأثرا وتأثيراً، الأمر الذي نمى المشتركات الثقافية المادية والاجتماعية، والروحية، بينها وبين تلك القبائل العربية التي تأتي إليها وتستقر فيها. وغداة وصول طلائع التحرير العربي إلى فلسطين، بالإضافة إلى الزيارة التاريخية التي قام بها الخليفة عمر بن الخطاب تكاملت المحددات الحضارية /الثقافية /الاجتماعية لشخصية القدس العربية التي أضفت عليها الصبغة الوطنية والدينية.

إن تغيير شخصية القدس العربية الحضارية لا جدال فيه، وأهم هذه التغيرات كانت حصيلة نهوض العرب وعودتهم لممارسة دورهم الحضاري الجديد الذي كانوا به قبل الإسلام، وتمت عملية فتح القدس وتحريرها بحكم الشواهد التالية:

- استعاد صلاح الدين الأيوبي القدس بعد انتصاره في معركة حطين على الصليبين في يوم الجمعة ٢٧ من شهر رجب عام ٥٨٣ للهجرة، ٣ يوليو سنة ١١٨٧م.

- في العام الخامس عشر للهجرة الموافق ٦٣٨م، وصل الخليفة عمر بن الخطاب إلى القدس ممتطياً بعيراً أحمر، كان يتبادل مع غلامه الركوب عليه، فعندما بلغ الخليفة

سور المدينة كان دور الركوب للغلام، فنزل عمر وركب الغلام وعمر بن الخطاب يمسك بلجام البعير فلما رآه البطريرك أكبره، وقال: "إن دولتكم باقية على الدهر، فدولة الظلم ساعة ودولة العدل إلى قيام الساعة"، و تم تسليم مفاتيح (إيليا) القدس وتسلم مفاتيحها من بطريرك القدس، وأعلن عمر بن الخطاب عهده المشهور (العهدة العمرية).(٤٥)ومنذ ذلك الحين بقيت فلسطين عربية ونصت العهدة العمرية" على ما يلي: بسم الله الرحمن الرحيم:

هذا ما أعطى عبد الله، عمر، أمير المؤمنين، أهل إيلياء من الأمان. أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، وسقمها وبريئها وسائر ملتها.. أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينقص منها ولا من حيّزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يضارّ أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهودوعلى أهل إيلياء أن يُعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن. وعليهم أن يُخرِجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا أمنهم. ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بِيَعهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم، وعلى بِيَعهم وصلبهم حتى يبلغوا أمنهم. فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن شاء سار مع الروم. ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم،وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية، كتب وحضر سنة خمس عشرة هجري.

شهد على ذلك: خالد بن الوليد، وعبد الرحمن بن عوف، وعمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان"(٤٦)

- أصبح طابع العمارة القومي أقوى من أن يحمل سمة دينية متميزة، وقد كان هذا الطابع القومي المعماري من الأمور القومية التي أكدت **عروبة فلسطين**.

- إن المباني الإسلامية التي انشئت خلال العهود المختلفة تؤكد **الشخصية** العربية التي تتمتع بها القدس القديمة التي ما زالت محافظة على طابعها.(٤٧)

- أكثر المساجد والمآذن في القدس تعود إلى العصر المملوكي وأهمها (مئذنة الفخرية، الأسباط، الغوانمة، قبة الميزان، المصاطب).(٤٨)

ثالثاً: تهويد القدس: في البرنامج السياسي الصهيوني:

تتركز سياسة الحكومات الصهيونية في فلسطين المحتلة على ثوابت يأتي في مقدمها: **الاستيعاب للفلسطينيين،** والتي تعني النظر للقضية الفلسطينية على أنها قضية إنسانية، وليست سياسية، وأن حلها يتوقف على العرب من خلال قبولهم توطين الفلسطينيين المقيمين داخل البلدان العربية، وترحيل المتواجدين في فلسطين في الضفة الغربية وقطاع غزة إلى الأردن، أي التركيز على التوطين، وإفراغ فلسطين، والقدس خاصة من العرب ، وأيضاً **الدمج الاقتصادي** مع قطاع غزة والضفة الغربية، بحيث يتحول الفلسطينيون إلى مستهلكين للبضائع والمنتوجات الصهيونية، وتوفير الأيدي العاملة الرخيصة لإقامة المشاريع الصهيونية، ويترافق ذلك مع السيطرة السياسية من خلال **إنشاء كيان سياسي** مرتبط بالكيان الصهيوني في الضفة الغربية تكون قياداته متعاونة معه ومسهلة لتدمير وتصفية القضية الفلسطينية، إلى جانب العمل على تدمير الذاكرة الوطنية للشعب الفلسطيني من خلال تدمير كل تراث يدل على عروبة فلسطين، وهذا ما يجعلنا نؤيد القول:" إذا كانت عملية تشريد شعب من أرضه، والاستيلاء عليها، تعد جريمة، فإن عملية تزييف تاريخه، أو شطب منجزاته التي قدمها للحضارة الإنسانية، بالعمل على تهميشها، وطمسها هي جريمة أبشع وأقسى وأفدح".(٤٩) وهذا ما ينطبق على ممارسات الكيان الصهيوني في فلسطين عامة وفي القدس خاصة، حيث شكلت مدينة القدس هدفاً استيطانياً مركزياً عند الحركة الصهيونية منذ المرحلة الأولى للتفكير الصهيوني الإمبريالي في فلسطين، كمركز استيطاني ووطن لليهود، وقد أخذت عملية الاستيطان، والاستهداف، شكل التسلل،

بدوافع أمنية، واقتصادية، وسياسية، أثناء الحكم العثماني، ليشكل هذا التسلل مرتكزاً للاحتلال الصهيوني برعاية الاحتلال البريطاني الذي يقدم للوجود اليهودي تسهيلات مبرمجة هيأت لقيام الكيان الصهيوني الغاصب. (٥٠) ويشهد التاريخ الذي كتبه المنصفون من المؤرخين، وغير المنحازين إن مدينةَ بيتِ المقدسِ عربية إسلامية في معظم فترات مسيرتها عبر التاريخ، وأن اليهود أو(بني إسرائيل) مرّوا على هذه المدينة مروراً عابراً، ولم يَدَع مرورهم بصماتٍ ظاهرة باقيةً، سجله تاريخها. وإن من يتتبع صفحات التاريخ، ومنذ الأزل، لا يجدَ أبداً لليهود أي وجود دائم مستمر بين سُكان سوريةً الجنوبية (فلسطين)، ويجد أن العربَ أولى خلق الله بالقدس.(٥١)وليس في التوراة نص يؤكد أن لمدينة القدس ميزة خاصة تميزها عن غيرها من المدن عند اليهود، وليس لها مكانة في نفوسِهم كما هي الحالُ عندَ المسلمينَ والمسيحيين.

لقد انقسم اليهود بعد سليمان إلى دولتين: مملكة إسرائيل في الشمال عاصمتها نابلس، ومملكة يهوذا في الجنوب عاصمتها القدس. ويلاحظ عدم إصرار داود على الاستيطان في القدس يدلُّ بوضوحٍ على إيمانه بأنه غريب عن المدينة طارئ عليها. وفي فترة الصراع بين اليونانيين واليهود كان الوجود العربي في فلسطين ظاهراً بارزاً، حتى عهد /المكابيين/، **والمكابيون** هم مجموعة عسكرية يهودية قامت بثورة على حكام سورية السلجوقيين، مملكة المكابيين من تكوين السلالة الحشمونية التي حكمت فلسطين من ١٦٤ قبل الميلاد حتى ٦٣ قبل الميلاد وقوعها في يد بومبي الروماني، وهي حركة سياسية دينية يهودية في القرن الثاني قبل الميلاد، وهم كهنة من العشيرة الحشمونية من أبناء يهوديات، وأول من أخذ هذا اللقب هو يهوذا بن قاثين الملقب ب"بالمكب" ومعناها المطرقة، وهناك خمسة أسفار للمكابيين، وتحتوي على تاريخ استقلال اليهود تحت قيادة الأسرة المكابية، وتقر الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية السفر الأول والثاني منهما، وتعترف بقانونيتهما، في حين يرفض البروتستنانت المنشقون في القرن السادس عشر كل هذه الأسفار.(ويكيبيديا، الموسوعة الحرة)ولقد اعتبر المكابيون وجود الفلسطينيين يمثل أكبر تهديد لكيانهم اليهودي، ولكن

الأمبراطور (هدريان) الروماني أمر بقتل كثير من اليهود، وأمر بتغيير اسم القدس إلى(إيليا كابيتولينا)، ونفى كل يهودي منها، وأمر بإعدام من يقترب منها، وقضى على الكيان اليهودي العرقي، وفي هذه الفترة ظل المجتمع الفلسطيني سامياً عربياً، من حيث السلالة، والتكوين العرقي، وفي هذه الفترة ولد السيد المسيح عليه السلام، ومنذئذٍ بقي اليهود، أقلية في فلسطين حوالي عشرين قرناً، أي حتى الانتداب البريطاني على فلسطين سنة ١٩١٧م .(٥٢) ولقد تجلت عملية تهويد القدس من خلال الممارسات التالية:

١- إن الكيان الصهيوني منذ قيامه عام ١٩٤٨م جهد على الاستحواذ بالقدس وتهويدها، أي جعلها مدينة مغلقة على كل ما هو صهيوني يهودي، لهذا فهو يخطط لإفراغها من العرب فيقوم بإبادتهم وتهجيرهم، وتدمير بيوتهم وقتلهم إذا استعصوا عليه.(٤٩)وكان /بن غوريون/ قد أوصى بضرورة هدم سور القدس التاريخي في ٢٠ حزيران عام ١٩٦٧م بحجة أنه يريد قدساً واحدة، ولأن السور غير يهودي.

٢- جميع القوى السياسية الصهيونية قد اتفقت على تهويد القدس، ومنذ احتلال شرقي القدس في ٧ حزيران ١٩٦٧م، بدأت عمليات التهويد المنظمة من قبل الحكومات الصهيونية، وبدأ الزحف السرطاني الاستيطاني التهويدي للقدس، و بناء المستوطنات، وممارسة عملية التطهير العرقي والمضايقات على العرب الفلسطينيين، لدفعهم إلى الرحيل، ومصادرة أراضيهم .فالمتأمل للمواقف السياسية، والمخططات الاستعمارية المتعلقة بالمدينة المقدسة، يتضح أمامه المشروع الصهيوني دون عناء، منذ /تيودور هرتزل/عام ١٨٩٧م وإلى اليوم حيث قال: "إذا حصلنا يوماً على القدس، وكنت ما أزال حياً، وقادراً على القيام بأي شيء، فسوف أزيل كل شيء ليس مقدساً لدى اليهود فيها، وسوف أدمر الآثار التي مرت عليها القرون".(٥٣)

٣- فتهويد القدس كان ولا يزال يشكل الهاجس الأساس الذي يقود حكام تل أبيب، فها هو /نتنياهو / رئيس الحكومة الصهيونية يعلن" أن القدس ستبقى موحدة،

وتحت السيادة الإسرائيلية، وستكون عاصمة إسرائيل الأبدية، مثلما كان مناحيم بيغن (١٩١٣-١٩٩٢م) الذي ولد في بريسك(برست-لتومنك) الذي كان رئيس وزراء الكيان الصهيوني في عام ١٩٧٧م، وهو من الإرهابيين الصهاينة الذين ارتكبوا المجازر بحق شعبنا العربي الفلسطيني خاصة والعربي عامة، واسحق شامير(١٩١٥-٢٠١٢م)، وهو من بولندا، شغل منصب رئيس الكيان الصهيوني السابع، واشتهر بلاءاته الثلاثة: لا للقدس، لا لعودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم، لا للدولة الفلسطينية، وهو من قادة العصابات الإرهابية التي ارتكبت المجازر بحق الشعب الفلسطيني، ومن أقواله: "إنه من الخطأ أن نوهم شبابنا أن سلاماً يمكن أن يكرس بيننا وبين العرب"، واريبل شارون، ومن قبلهم بن غوريون(١٨٨٦-١٩٧٣م)أول رئيس وزراء للكيان الصهيوني، ولد في مدينة بلانسك البولندية، وله الدور الأكبر في قيام الكيان الصهيوني في فلسطين، وترأس قيام الكيان في سنواته الأولى، وليفي اشكول (١٨٩٥-٢٠١٤م) وهو رئيس الوزراء الثالث للكيان الصهيوني، ولد في أوكرانيا عمل قائداً لعصابة الهاغاناه الإرهابية التي ارتكبت المجازر بحق الفلسطينيين في بداية قيام الكيان الصهيوني . وكان شيمعون بيرز(١٩٢٣-٢٠١٦م)،مهندس البرنامج النووي الصهيوني، اكتسب شهرته بعد اتفاق أوسلو الذي وقعه مع منظمة التحرير الفلسطينية تولى رئاسة وزراء الكيان الصهيوني عام ١٩٨٤م وهو إرهابي صهيوني، أعلن في كتابه عام ١٩٩٣م "الشرق الأوسط الجديد" أن القدس عاصمة إسرائيل الأبدية ".(٥٤) ".

فلقد بدأ **تهويد القدس** منذ أيام الانتداب البريطاني على فلسطين، وتصاعد بعد الاحتلال الصهيوني عام ١٩٦٧م، وكان **شلومو غورين،**(١٩١٩-١٩٩٤) الحاخام العسكري الأول في جيش العدو الصهيوني الذي ولد في بولندا ١٩١٧، وأصبح ثالث رئيس حاخامات اليهود والأشكناز في الكيان الصهيوني من ١٩٧٨-١٩٨٣،ارتكب عشرات المجازر بحق الشعب العربي الفلسطيني، وهو القائل: "إن الصهيونية وأهدافها ستبقى معرضة للخطر ما دام المسجد الأقصى ومسجد الصخرة

قائمين أمام أعين المسلمين وأفئدتهم لذا تجب إزالتهما عن سطح الأرض"،(٥٥) وتتحدث كل خطط التهويد عن التطهير العرقي، وطرد الفلسطينيين خارج مدينة القدس، وتدمير كل ما يدل على عروبة القدس، وتغيير معالمها، وأسماء الأحياء فيها، حيث يشكل موضوع القدس إحدى وسائل الجذب والتعبئة تجاه إقامة الكيان الصهيوني بشكل خاص الهدف الأساسي للصهاينة.

٢-إن الصهيونية تعمل على اختلاق الأساطير وربطها بالعقائد والطقوس والنصوص التوراتية لتحقق مآربها ومشاريعها التي تخطط لها، وفي مقدمتها توصيف الثقافة، بحيث يجب أن تكون التعبير الفعلي لا النظري عن التزام المثقف اليهودي بما أمر به "يهوه" في التوراة حصراً، وبالتالي من وجهة نظرهم لا معنى لقراءة الأحداث في العالم وخاصة في "الشرق الأوسط "دون ربطها بالتوراة .(٥٦)

٣-قيام الكيان الصهيوني بفرض قوانين جائرة عديدة بهدف تسهيل عملية الاستيطان، وبالتالي تهويد القدس، ومن هذه القوانين: قانون الإدارة والنظام لسنة ١٩٤٨،وقانون القدس عاصمة لإسرائيل، وقانون المحافظة على الأماكن المقدسة، وقانون التنظيمات القانونية الإدارية، وقانون استرجاع اليهود لعقاراتهم في البلدة القديمة، وقانون تطبيق الاتفاق بشأن قطاع غزة ومنطقة أريحا(تقييد نشاطات السلطة الفلسطينية ١٩٩٤م) وقانون الإشراف على المدارس، وقانون الاستملاك، وقانون الدخول إلى "إسرائيل"، لسنة ١٩٥٢م،وقانون العودة، وقانون السلطة لتطوير القدس، إضافة إلى إقامة جدار الفصل العنصري.

٤- **تدمير القبور**، وخاصة المقبرة الإسلامية في القدس(مأمن الله) والتي تشكل معلماً بارزاً من معالم مدينة القدس، وشاهداً حياً على عروبة **القدس** وأصالتها، فشواهد الأضرحة التي نقشت عليها أسماء أصحابها باللغة العربية ظلت تفضح حقيقة المزاعم الصهيونية البشعة .

٥- **تقليص الوجود الفلسطيني في مدينة** القدس، وزيادة المستوطنات الصهيونية، وتغيير معالمها العربية والإسلامية، وعزلها عن الضفة الغربية. وتركز السياسة

الصهيونية على إفراغ القدس من السكان العرب من خلال إخراج التجمعات الفلسطينية خارج حدود المدينة، وضم الكتل الاستيطانية التي تقع خارج حدود البلدية، وسحب الهويات من العائلات التي أصبحت خارج حدود المدينة، وهدم المنازل وغير ذلك .

٦-**إقامة المستوطنات** على قاعدة **الوصل-الفصل**، حيث تقوم مشروعات الاستيطان على استراتيجية ربط المستوطنات ببعضها ومع الكتلة اليهودية غرب المدينة المقدسة، وفصل الأحياء العربية عن بعضها بهدف عزلها وحصارها، ومن ثم تذويبها بالتوافق مع فصل القدس عن محيطها العربي.(٥٧) ويجدر التذكير بأن مساعي آباء ومنظري الفكر الصهيوني لنشر دعوتهم ومطالبهم لتحقيقها قد سبقت إنشاء المنظمة الصهيونية، فظهرت فكرة استيطان فلسطين والقدس في دعوات ومؤلفات بعض المفكرين، والحاخامات الصهيونية، أمثال الحاخام /تسفي كاليشر/، و/يهودا القلعي/ اللذين وضعا مشاريع للعودة إلى فلسطين. كما عمل الصهاينة على تجميع المؤسسات الصهيونية في مدينة القدس، وشكلت هذه المؤسسات الرافع الأهم للمشروع الاستيطاني. وإن الصهاينة يعتمدون على **جملة خرافات أهمها:**

خرافة أرض الميعاد، خرافة شعب الله المختار، خرافة البقرة الحمراء(الذي يكون يوم مولدها إشارة للبدء ببناء الهيكل المزعوم، وأن عملية البناء تبدأ مباشرة بعد ذبح البقرة عند بلوغها شهرها الثامن ونشر رمادها قرباناً "ليهوه "، بالإضافة إلى خرافة المسيح المنتظر، الذي سيظهر بعد بناء الهيكل، وغير ذلك من الخرافات.

٧- إجراء الحفريات بهدف التخريب وطمس المعالم لكل الآثار الإسلامية والعربية، وتفريغ مدينة القدس منها، حتى لا يكون لها ماض أو هوية، وصولاً إلى تهويد مدينة القدس من خلال نشر الرؤية والتصوير الاحتلالي العنصري المشوه لتاريخ، ومكانة، وحضارة القدس العربية الإسلامية، وفق الرؤيا الصهيونية، التي تغييب الوجود العربي، والإسلامي، والمسيحي.

ولا شك إن لعملية الاستيطان آثاراً خطيرة على السكان الفلسطينيين يمكن إجمالها بالنقاط التالية:

١- مصادرة آلاف الدونمات من الأراضي التابعة للقرى التي أقيمت عليها المستوطنات.

٢- تطويق بعض التجمعات السكنية الفلسطينية والحد من توسعها.

٣- تهديد بعض التجمعات السكانية الفلسطينية بالإزالة .

٤- إبقاء فلسطيني القدس وضواحيها العزل في حالة خوف ورعب دائمين من خلال الاعتداءات المتكررة عليهم من قبل المستوطنين المدججين بالسلاح .

٥- عزل مدينة القدس وضواحيها عن محيطها الفلسطيني في الشمال والجنوب.

٦- فصل شمال القدس عن جنوبها، والتحكم في حركة الفلسطينيين في شمال الضفة الغربية وجنوبها.

٧- قطع التواصل الجغرافي بين أنحاء الضفة الغربية، وتقسيمها إلى بقع متناثرة.

٨- تشويه **النمط العمراني** الرائع للقدس العتيقة والقرى الفلسطينية المحيطة (٥٨).

٩- خلق واقع جديد في القدس عن طريق تجميد الوجود الفلسطيني فيها، واستبداله تدريجياً بأغلبية يهودية .

١٠- الحد من توفير الخدمات للسكان العرب مع عدم تمكينهم من التمتع بحياة طبيعية.(٥٩)

- الموقف الأمريكي من القدس:

في إدارة الأزمات، علينا الأخذ بعين الاعتبار موازين القوى العالمية، ففي نظام دولي يقوم على قوانين الغابة، فإن قواعد السلوك تقوم على أن هؤلاء الذين لديهم **القدرة** "يأخذون بقدر استطاعتهم على الأخذ، أما الضعفاء فإنهم يستسلمون لما

يمكنهم الحصول عليه". وهذا ما ينطبق على سياسة الولايات المتحدة الأمريكية التي تتمتع بالقوة والغطرسة اليوم تجاه وطننا العربي، حيث إدارة الصراع في المنطقة العربية بالنسبة لها هي عملية تلاعب بقيم ومصالح الأطراف الأخرى، بوسائل القهر من أجل تعظيم المصالح القومية، هذه المصالح تكونت منذ قيامها، وتعززت منذ مطلع السبعينيات وإلى اليوم، **حيث تقوم على الأبعاد التالية:**

– **مصالح الهيبة والسمعة**، ومن خلالها تسعى الولايات المتحدة إلى أن تجسد في عقل النخب الحاكمة للدول المتخلفة، وخاصة في" الشرق الأوسط "، أنها الدولة العظمى ذات قدرات كونية بما يعنيه ذلك من قدرة على الحسم والمصداقية والمكانة، ما يجعلها تهيمن على مقدرات المنطقة وثرواتها.

– **مصالح استراتيجية** :أي سعي أمريكا لتعزيز نفوذها في المنطقة، مع السعي لتحجيم الدور الروسي إلى أدنى مستوى، وتحييد أوروبا وإبقائها تحت عباءتها.

- **المصالح الكامنة أو المادية:** والتي تكمن في تعزيز الأمن للكيان الصهيوني، وتعظيم نفوذ ومكانة الدول العربية الرجعية، مع العمل على تحجيم الدول العربية المقاومة أو ذات التوجه التقدمي، و الحرص في الوقت نفسه على تدفق البترول رخيصاً إلى الغرب الصناعي. وبالتالي وضمن هذه الاستراتيجية فإن الدعم الأمريكي الشامل وغير المحدود، قد خدم الصهيونية فكرة وكياناً بنفس القدر الذي خدم فيه الدعم البريطاني الحركة الصهيونية، في الفترة التي سبقت انشاء الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨م، وما بعض التصريحات الأمريكية المنتقدة للكيان الصهيوني إلا لذر الرماد في العيون، وتضليل الرأي العام العربي والعالمي بأن سياستها في المنطقة متوازنة، أي أن الاستراتيجية الأمريكية تهدف إلى منع قيام قوى كبرى من الوحدات السياسية الكبيرة في العالم تتكامل اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وجغرافياً واستراتيجياً، وكما نعلم فلا توجد منطقة في العالم أكثر إمكانية للتكامل والقدرة على الوحدة من الأقطار العربية، الأمر الذي تعده الإمبريالية الأمريكية يهدد الكيان الصهيوني- قاعدة الولايات المتحدة الاستراتيجية في المنطقة- لذلك فسياسة الإدارات الأمريكية المتعاقبة وخاصة

في عهد التلموديين الذين سيطروا على قيادة مراكز القرار في الولايات المتحدة منذ زمن بعيد، كانت وما زالت، تعمل لصالح تهويد القدس، وتصفية القضية الفلسطينية، وما صدور الكونغرس الأمريكي لقراره عام ١٩٩٥م بنقل السفارة الأمريكية إلى القدس، وما قرار الرئيس /ترامب/ المتضمن أن القدس عاصمة أبدية للكيان الصهيوني، ونقل السفارة الأمريكية للقدس إلا ترجمة حقيقية عن العلاقة بين الكيان الصهيوني والولايات المتحدة الأميركية. ويمكننا القول: إن ما يميز العلاقات الأمريكية مع الكيان الصهيوني سمتان رئيستان هما:

١-اعتماد الكيان الصهيوني بشكل عام على الولايات المتحدة مادياً وعسكرياً وسياسياً .

٢-التزام أمريكي مطلق بأمن بقاء هذا الكيان دون شروط وضوابط.

لذلك تعمل الإدارات الأمريكية بشكل دائم على النزع التدريجي للقوة العربية، من خلال تكريس الفرقة والخلاف والتنافر بين الدول العربية، وتدمير نهج المقاومة، ودعم نهج الاستسلام والخنوع، وتعزيز الفكر الظلامي الرجعي المتخلف، بتياراته الدينية، وخاصة الإسلام السياسي، ومقاومة العلم والتفكير العلمي الصحيح، وتحجيم الدور الروسي في الوطن العربي. **ولكن مع تغير موازين القوى الدولية والتحالفات الدولية، وذلك نتيجة الحرب العدوانية الإرهابية على سورية والتي أدت إلى:** تعاظم الدور الروسي في المنطقة، وتعزيز سمعة روسيا كقوة عظمى من خلال النصر الذي ساهمت في تحقيقه في سورية، وتوكيد قوة وتطور السلاح الروسي الحديث، كما أظهرت الحرب أمريكا كقوة آفلة في "الشرق الأوسط " ووضعت الأمريكيين على هامش اللعبة السياسية في المنطقة، وأظهرت الحرب أدواراً لقوى جديدة، مثل إيران، وتركيا، والصين، وقوى المقاومة، كما كشفت عمالة وخيانة أنظمة الخليج العربي، وعلاقاتها مع الكيان الصهيوني، والتي انتقلت من السر إلى العلن، ودعمها للقوى الظلامية التكفيرية المجرمة، وكشفت الحرب على سورية أيضاً فشل الإسلام السياسي وتآمره، وعززت من نهج المقاومة، ومن مقولة مقاومة المستعمرين أقل كلفة من القبول بالاستسلام لهم، وأكدت أن الولايات المتحدة الأمريكية لا تريد السلام في المنطقة،

ولا إيقاف الحرب، بل استمرارها، لتحقيق هيمنتها وسيطرتها .ومما سبق يتأكد لنا عدوانية وغطرسة الولايات المتحدة، وحقيقة أن الدول العظمى، لا تستجيب إلا لهؤلاء الذين بقدرتهم المنح والمنع، والمكافأة والعقاب. وإن قوة أعدائنا تكمن في ضعفنا المتأتي من تمزقنا وعدم توحدنا.

رابعاً-السبيل لعودة القدس؟

من قراءة الواقع العربي نجد أن هذا الواقع يكشف عن عجز الأمة العربية الراهن، والذي يكمن في التجزئة القومية، وترسيخ القطرية في الحالات الثقافية، والاقتصادية، والسياسية بعد الجغرافية، وتراجع المد القومي، وتعاظم الاستبداد، والمد التكفيري المتطرف، والعنف و شيوع الأزمات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية إلى درجة الخراب، والتدمير الذاتي، وتعميق التبعية للغرب، والانخراط في مشاريع العولمة، والابتعاد عن التضامن العربي، والعمل العربي المشترك، إضافة إلى تراجع وابتذال الهوية الوطنية، وتردي أنماط السلوك والقيم.

وللخلاص من هذا الواقع الذي هو سر قوة الكيان الصهيوني والقوى الطامعة في وطننا العربي لا بد من المبادرة إلى:

-عقد وطني ديمقراطي جامع وشامل، وهو مسعى لازم بدلالة أمرين: شمولية النهضة كمشروع لمختلف جوانب الحياة العربية، ما يستلزم حشد مختلف إمكانيات الأمة، بحيث لا يبقى منها جزء معطل مهما كان صغيراً، بالإضافة إلى حجم الممانعة الخارجية لمشروع النهضة العربية، وقدرة اندراج آليات عمل الواقع العربي مع آليات عمل المشروع الإمبريالي.

-:بناء فاعلية اجتماعية، أي إعادة الروح إلى المجتمع بعد أن تشظى بغلبة الطابع اللا مبالي عليه، وتوحيد الجهود انطلاقاً من رؤى مشتركة حول مصير الوطن والأمة.

-الخلاص من وهم أن أمريكا تملك ٩٩% من أوراق الحل في المنطقة، وإنها حكم نزيه في الصراع العربي الصهيوني، والتأكيد أنها شريك أساسي في العدوان على شعبنا العربي، وليست وسيطاً نزيهاً .

– **نبذ فكرة السلام بأي ثمن،** بدلاً من الحرب والمقاومة التي يروجها الغرب وأعوانه في المنطقة، ورفض فكرة أن السلم يمكن الحصول عليه في حالة قيام العرب، بالتفاوض والتطبيع والاعتراف بالكيان الصهيوني، وهذا ما فعلته أمريكا وأدى لتوقيع اتفاقات الاستسلام والاتفاقات التي فرطت بالحق العربي، واعترفت بالاحتلال والاغتصاب بشكل مجاني .

–الإيمان إن القدس بالنسبة إلى العقيدة الإسلامية والعرب أرض مباركة مقدسة، وهي جزء في التكوين الروحي الإيماني، ومن ثم لا يمكن تصور قبول المسلمين التفريط بحقهم فيها تحت أي ظرف من الظروف، بل يمكن القول :**ما من قوة إسلامية، أو عربية ، تملك حق التصرف بهذا الحق، وأن كل تفريط في هذا الحق باطل، ولو جاء بإجماع.** والموقف الوحدوي من القضية الفلسطينية يلزم الشعب العربي بكل أبعاده المحلية والوطنية والقومية تأجيل بعض القضايا الوطنية ممكنة التأجيل في سبيل ما هو أهم وأجدى للمصلحة العربية، أي للمستقبل العربي، هذه المسلمات ليست شعارات ولا عناوين تكتب على الجدران، إنها نابعة من حقيقة أهمية الوحدة المصيرية في الوجود العربي، وعروبة القدس علامة من علامات ذلك الوجود، ومنطق الوحدة، ومنطق ثورية الوحدة العربية، يجعل **التمسك بعروبة القدس،** المقدمات الضرورية لحل القضية الفلسطينية حلاً عربياً كفاحياً، والالتزام بأن فلسطين الجزء الرئيس في الحل القومي لقضايا العرب المصيرية، وهذا معناه **وضع عروبة القدس في اللحظة المصيرية الراهنة على رأس قضايا الأمة العربية المصيرية.**

–القدس وفلسطين أرض عربية إسلامية، وما طرأ عليها من فرض أمر واقع واحتلال وتهويد هو باطل، وتجب مقاومته وإزالته بكل الوسائل المتاحة مهما كلف الأمر وطال الزمن، ومعركة القدس ومصيرها جزء أساسي من معركة فلسطين ومصيرها، وإن كل ما أقيم فيها من مغتصبات وتغيير جغرافي أو ديموغرافي هو جزء من عملية استعمارية استيطانية لا تكتسب أي شرعية قانونية، أو سياسية، وكل الاتفاقات التي عقدت من قبل الأنظمة العربية هي اتفاقات إذعان، تهدد الحقوق

التاريخية الثابتة للعرب في فلسطين. **وبالتالي فعند تعاطينا مع قضية القدس لابد من الأخذ بالاعتبار الأمور التالية:**

١- إن اليهود لا ينتسبون لإبراهيم، وإبراهيم بريء منهم، وأن القرآن الكريم يذكر أن إبراهيم بريء من اليهود حيث يقول جل شأنه:(ماكان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً، ولكن كان حنيفاً مسلماً).(٦٠)كما أن إبراهيم عليه السلام نفسه يكذب ادعاءات اليهود الصهاينة فهو نفسه يدرك أن فلسطين ليست أرضاً له، لأنه جاء من العراق حيث رجا أحد الكنعانين أن يبيعه قطعة أرض صغيرة، يتخذ منها قبراً لزوجته سارة حينما ماتت، ورفض أن يأخذ الأرض دون ثمن، وهذا برهان على كذب ادعاء اليهود وقولهم: "لك ولنسلك أعطي هذه الأرض، كذبة كبيرة اخترعها اليهود(بنو إسرائيل) وإبراهيم الموعود بهذه الأرض لا علم له بالوعد وينكره.(٦١) وكان ملك اليبوسيين (ملكي صادق) أول من قام بتسوير مدينة (يبوس) وتحصينها، وقد عاصر (ملكي صادق) النبي إبراهيم الخليل عليه السلام، وكان بين الرجلين صلة طيبة، امتدت إلى أسرتيهما، وكان ذلك قبل وجود موسى عليه السلام بأكثر من ألف سنة .(٦٢) وبالتالي فإن اليهود لم يتواجدوا في القدس إلا لمدة قصيرة نسبياً من تاريخ المدينة، ولم يكونوا حكاماً لها إلا في عهد مملكة داود وفي عهد الدولة المكابية.(٦٣)

٢-"بنو إسرائيل الذين هم أبناء(يعقوب) عليه السلام، هاجروا من سورية أو من فلسطين إلى مصرَ، ولم يبقَ لهم في سورية أو فلسطين أي أثرٍ وظلوا في مصر بعيدينَ عن بلاد الشام حتى نبوءة موسى عليه السلام"(٦٤)

٣-يجب القول الجزء الغربي من القدس، والجزء الشرقي من القدس، وليس القدس الغربية والقدس الشرقية .وعدم استخدام مصطلح القدس الشريف، لأن هذه تسمية عثمانية أساساً، فهي في المصطلح الجيو- سياسي المعاصر لا تعني "القيم" بقدر ما تعني "الجغرافيا" أي القدس الشرقية فقط، وهذا هو الشرك الذي وقع فيه مؤتمر القمة الإسلامي عام ١٩٧٥م حيث استلم ملك المغرب الحسن الثاني "لجنة القدس الشريف " المنبثقة من المؤتمر الذي ركز في غفلة منه على "الشريف" ويقصد بها

الجزء الشرقي من القدس أي الاكتفاء بجزء من القدس والتنازل عن الجزء الغربي لليهود.(٦٥)كما أن تسمية القدس الشريف تسمية يهودية تعني الجزء الشرقي من القدس.

٤-كان العرب والمسلمون يطالبون قبل حرب حزيران العدوانية عام ١٩٦٧م بعودة القدس المحتلة للسيادة العربية، وبعد الحرب أخذوا يطالبون فقط بعودة الجزء الشرقي من القدس المحتلة، فيجب العودة بالمطالبة بكل فلسطين .

٥-أن الصراع على القدس صراع وطني، وقومي، و ديني، وقانوني، وإنساني، ولا يمتلك أحد حق التنازل عن أي جزء من القدس، أو التفريط بعروبتها، وليس هناك أي حق لأي دولة أو شخص، أو أي مؤتمر عربي، أو إسلامي، أو غير ذلك من امتلاك حق التنازل عن أي جزء من القدس .

٦-إن قضية القدس جزء لا يتجزأ من قضية فلسطين، ولا تنفصل عن مشكلة الأراضي العربية المحتلة، ولكن للقدس أهمية خاصة نظراً لأنها مدينة الإسراء والمعراج وأولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين .

٧- كل ما يفعله الاحتلال من عملية ضم وتغيير معالم المدينة مخالف للقانون الدولي، حيث لا يحق للمحتل تغيير المعالم الجغرافية أو الديمغرافية، ولا يجوز له ضم الإقليم المحتل، ونقل السيادة عليه للمحتل .

٨-الذرائع المزعومة الدينية التي يطلقها الصهاينة لا تخولهم احتلال القدس، لأن الدين لا يشكل أبداً مصدراً من مصادر القانون الدولي.

٩- التأكيد في برامجنا الثقافية والتعليمية أن قضية القدس جزء من عقيدتنا، وتسكن في أرواحنا، ووجداننا، وإيماننا، وتاريخنا، وحضارتنا، وستعود بشطريها المحتلين إلى الأمة العربية مهما طال الزمن .

١٠-عدم تقزيم الصراع إلى صراع على القدس فقط، فالصراع الأساسي هو من أجل فلسطين كل فلسطين، فلقد وقع العرب في فخ تجميد الهدف الأساسي وصولاً

للتخلي عنه من قبل معظم الأنظمة العربية.

١١-كل القرارات الدولية المتعلقة بالقدس لم تجد طريقها للتنفيذ بسبب غياب وسيلة التنفيذ، وعدم الرغبة الجادة من القوى الكبرى في ذلك، والتحيز الواضح من قبل الدول الاستعمارية لصالح الكيان المغتصب، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

١٢-كل الأسماء التي جاءت إلى القدس هي عابرة، فعراقتها ترتبط باليبوسيين لا بالذين عبروا حدودها، وخربوا أجزاء منها، ولم يمكثوا بها طويلاً .

الهوامش:

١-طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة نقلاً عن د.أحمد سوسة "العرب واليهود في التاريخ" هامش رقم١٢،ص٨٣٦

٢-يشوع،الإصحاح العاشر، والاصحاح الخامس عشر،٦٣، الاصحاح٨،١-٢١

٣-مزامير، الإصحاح السادس والسبعون ٢،يونان،الاصحاح الثالث ٢٣

٤-التكوين،الإصحاح الرابع عشر:١٨

٥-مزامير:الإصحاج السادس والأربعون ٤

٦-صموئيل الثاني: الإصحاح الخامس ٧و٩ الملوك والاصحاح الثاني والعشرون٥٠

٧-مزامير:الإصحاح الثامن والأربعون

٨ رضا بني المرجة، الفكر السياسي، العدد ٣٦، ،٢٠١٠م،ص٢٢٩، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

٩-د.خلف الجراد، الفكر السياسي، العدد ٢٠١٠،٣٦م، ص٣٠، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

١٠- د. أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، ص٦٨٦.

١١-د.أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، دمشق، العربي للطباعة والنشر والطباعة والتوزيع، ط٦، دون تاريخ النشر، ص٦٨١.

١٢- محمد مروان مراد، الفكر السياسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠، ص١٢٢.
١٣-د.إبراهيم الشهابي، الفكر السياسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠، ص١٢٨، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
١٤- د. إبراهيم الشهابي، الفكر الساسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠، ص١٢٩،اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
١٥-عبد الكريم السعدي، الفكر السياسي العدد٢٠١٠،٣٦،ص٧٤، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
١٦-محمد مروان مراد، الفكر السياسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠، ص١٢٤.
١٧-سعيد موعد، الفكر السياسي، العدد٣٦، ٢٠١٠م، ص٦١،دمشق،اتحاد الكتاب العرب.
١٨-د.عزالدين دياب، الفكر السياسي مصدر سابق، ص٢١٠.
١٩- عبد الكريم السعدي، الفكر السياسي، العدد٣٦، ٢٠١٠م، ص٧١.
٢٠-موسوعة السياسة، تحرير مجموعة من الباحثين، مدير التحرير ماجد نعمة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٠م، ط٢، ١٩٩٠م، ص٧٦٣/٧٦٥.
٢١-وليد عبد الرحمن، مجلة الهدف، ص٣٣، العدد١٤١٢، ٥/٤/٢٠٠٩م، دمشق.
٢٢-د.غازي حسين الفكر السياسي، العدد٣٦، عام ٢٠١٠م، ص١٠٢،اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٢٣-الموسوعة الفلسطينية،ص٥٠٨.
٢٤-علي عزت بيتيجوفيتش، مجلة شون عربية، ٣٨٤، العدد ٣٣/٣٤، عام ١٩٨٣م، جامعة الدول العربية، القاهرة.
٢٥- د. محمد بهجت قبسي، القدس في الآثار والكتابات المصرية والكنعانية والرامية، مجلة الأمل، دمشق، حزيران عام ٢٠٠٤ص١٢،ص٣٤.
٢٦-أشعيا/٢/٤٨، نحميا١/١١.
٢٧-د.جمال حمدان، شخصية مصر، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٣م. ص٣٣/٣٤

٢٨-سعيد موعد، الفكر السياسي، العدد٣٦، ٢٠١٠، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. ص٥٥

٢٩-د.عزالدين دياب، الفكر السياسي، العدد ٢٠١٠م، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. ص٢١٢

٣٠-د.عزالدين دياب، التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام السياسي في الوطن العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٣١-فلسطين في التاريخ الإسلامي عمر سعادة، ص٥٢ .

٣٢-الحافظ الذهبي، دول المسلمين، الجزء الثاني،ص٧٠.

٣٣-أحمد صدقي الدجاني، القدس وفلسطين في التاريخ، في كتاب القدس الأمس واليوم، الدوحة، ص٣٤.

٣٤-د.فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة الدكتور جورج حداد، وعبد الكريم رافق، أشرف على مراجعته وتحريره د. جبرائيل جبور، ج١،بيروت دار الثقافة ط٣ ١٩٨٢م ص١٩٥/١٩٩١.

٣٥ -فيليب حتي، المرجع السابق، ص١٧٢/١٧٣.

٣٦-حسن موسى النميري، الفكر السياسي مصدر سابق،ص١٩٣.

٣٧-لطف الله قرامان، موسوعة وزارة الشؤون الاسلامية فلسطين ج١٣، نشر وقف الشؤون الدينية ص٩٠

٣٨ - حسن موسى النميري، المصدر السابق، ص٣٨.

٣٩- أولاف بن غرين، قصة الكتابة، ص١٥

٤٠- فتحي رشيد، الفكر السياسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠،ص٤١، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

٤١- رضا بني المرجة، الفكر السياسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠م، ص٢٣٢، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

٤٢-ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

٤٣-عمر مصالحة، موقع صوت العروبة الإسلامي، فلسطين المحتلة.

٤٤-عمر أمين مصالحة، اليهودية ديانة توحيدية ام شعب مختار
٢٥-خالد عبد الرحمن العك، تاريخ القدس العربي ص٢٦، عن تاريخ ابن الوردي، ج١ ص١٩٣، طبعة النجف.
٤٦-د.عفيف البهنسي، مجلة الفكر السياسي، العدد ٣٦، ص٣١٦، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠١٠م.
٤٧-د.عفيف البهنسي، الفكر السياسي،ص٣٠٨،مصدر سابق.
٤٨ -فتحي رشيد، الفكر السياسي، العدد ٢٠١٠، ٣٦،ص٣٧، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٤٩-حمد.م.جابر، الفكر السياسي العدد ٣٦، عام ٢٠١٠م، ص١٣٢،اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٥٠-حسن موسى النميري، الفكر السياسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠،ص١٩١،اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٥١-حسن موسى النميري، الفكر السياسي مصدر سابق، ص٢٠٠ .
٥٢-د .حسين جمعة، الفكر السياسي، العدد٣٦، عام ٢٠١٠م، ص١٧، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٥٣-د.أسكندر لوقا، الفكر السياسي، العدد٣٦، ٢٠١٠م،اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص٩١.
٥٤-عبد العزيز الخضراء، الفكر السياسي العدد ٢٠١٠، ٣٦، ص١٠٥، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٥٥-المصدر السابق، ص١٩٦.
٥٦-أسعد السحراني، المشروع الصهيوني الجديد، دار النفائس، بيروت ط١ ١٩٩٦م ص٦٩/٧٠.
٥٧-خالد عايد، الوجود الاستيطاني في الأراضي المحتلة، في دليل (إسرائيل) لعام ٢٠٠٤م كميل منصور، محرر، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت ٢٠٠٤م.

٥٨-عبد العزيز الخضراء، الفكر السياسي العدد ٢٠١٠، ٣٦،٣٦،ص١٦٠، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٥٩-د.إبراهيم الشهابي، الفكر السياسي العدد ٣٦، ٢٠١٠،ص١٤٤، اتحاد الكتاب العرب دمشق.
٦٠-القرآن الكريم، سورة آل عمران.
٦١- حسن موسى النميري، الفكر السياسي مصدر سابق،ص١٩٥.
٦٢-حسن مصطفى الباش، القدس بين رؤيتين، ص٢٧/٢٨.
٦٣-سعيد موعد، الفكر السياسي، العدد٣٦، ٢٠١٠م،ص٦١،دمشق،اتحاد الكتاب العرب.
٦٤- حسن موسى النميري، الفكر السياسي مصدر سابق،ص١٩٥.
٦٥-د.عبد اللطيف عمران، جريدة البعث، العدد ١٥٩٩٩، كانون الأول ٢٠١٧م.

المراجع:

-القرآن الكريم .
-يشوع، الإصحاح العاشر، والاصحاح الخامس عشر،٦٣، الاصحاح٨،١-٢١
--مزامير، الإصحاح السادس والسبعون ٢، يونان، الاصحاح الثالث ٢٣
-التكوين، الإصحاح الرابع عشر:١٨
-مزامير: الإصحاح السادس والأربعون ٤
-صموئيل الثاني: الإصحاح الخامس ٧و٩ الملوك والاصحاح الثاني والعشرون ٥٠
-مزامير: الإصحاح الثامن والأربعون
- خالد عايد، الوجود الاستيطاني في الأراضي المحتلة، في دليل(إسرائيل) لعام ٢٠٠٤م كميل منصور، محرر، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت ٢٠٠٤م.
-أسعد السمحراني، المشروع الصهيوني الجديد، دار النفائس، بيروت ط١ ١٩٩٦م.

- د.جمال حمدان، شخصية مصر، كتاب الهلال، القاهرة،١٩٧٣م،ص١٤.
-خالد عبد الرحمن العك، تاريخ القدس العربي ص٢٦، عن تاريخ ابن الوردي، ج١، طبعة النجف.
- أحمد صدقي الدجاني، القدس وفلسطين في التاريخ، في كتاب القدس الأمس واليوم، الدوحة،
-د.فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة الدكتور جورج حداد، وعبد الكريم رافق، أشرف على مراجعته وتحريره د.جبرائيل جبور، ج١،بيروت دار الثقافة ط٣ ١٩٨٢م ص١٩٥/١٩٩١.
-أحمد صدقي الدجاني، القدس وفلسطين في التاريخ، في كتاب القدس الأمس واليوم، الدوحة،
-علي عزت بيتيجوفيتش، مجلة شون عربية، العدد ٣٤/٣٣،عام ١٩٨٣م، جامعة الدول العربية، القاهرة.
- د.محمد بهجت قبسي، القدس في الآثار والكتابات المصرية والكنعانية والرامية، مجلة الأمل، دمشق، حزيران عام ٢٠٠٤ ص١٢،ص٣٤.
- د.جمال حمدان، شخصية مصر،، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٣م.
--د.أحمد سوسة، العرب واليود في التاريخ، دمشق، العربي للطباعة والنشر والطباعة والتوزيع، ط٦، دون تاريخ النشر.
-مجلة الفكر السياسي، العدد ٣٦، ٢٠١٠،اتحاد الكتاب العرب دمشق.
-أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري،،تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثالث، بيروت، دار سويدان، ١٩٦٢م.
-ويككبيبيديا الموسوعة الحرة

التراث العربي
العدد(١٥٢)/ ربيع /٢٠١٩

الهند في أدب الرحالة العرب

د. عبد الله شمت المجيدل*

مقدمة

" ليس الخبر كالعيان" هي الجملة الأولى التي بدأ بها البيروني كتابه الشهير" تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، وقد صدق فيما قال، " فمعاينة الرحالة وتعرفهم إلى البلدان والشعوب، يعدّان من أقدم أنشطة الإنسان منذ أن وجد على هذه البسيطة، فهو ما فتئ يتنقل بين البلدان والأمصار مشغوفاً ومتلهفاً لكل جديد يصادفه، ويذكر العلماء أن البشر ما زالوا في ترحال دائم منذ أن وجدوا على الأرض، وقد أدت هذه الرحلات دوراً رئيساً في الكشف الجغرافي، وحققت الاتصال بين الشعوب، واكتساب المعارف والاطلاع على العادات والتقاليد، وهذا حدا بكثير من المؤرخين إلى الإشارة إلى أن تلك المعارف كونت الإرهاصات الأولى لنشوء الاثنوغرافيا، التي شكلت قاعدة أساسية للمقارنة بين أنماط الحياة ومظاهرها، كالبيئة والملبس والمأكل والطب وغير ذلك من جوانب المقارنة المتصلة بالنظم الاجتماعية والثقافية لدى الشعوب. وتأسيساً على ذلك فلا غرو أن يعدّ هذا النوع من الأدب الوسيلة الأكثر قدرة على توثيق مشاهدات الرحالة لمختلف جوانب الحياة والطبيعة، بالكلمة والوصف من خلال معاينة الرحالة لها. هذه الرؤية التي يفترض فيها الحياد نحو الظواهر حين وصفها، ولكنها غالبا ما جاءت مفعمة بمشاعر الرحالة وهذا ما

* أستاذ في جامعة دمشق كلية التربية.

جعلها مؤثرة في أسلوبها وممتعة في تفاصيلها، كما أنها ترصد المشاهد التي قد تبدو عادية لدى السكان المحليين في حين هي غاية في الأهمية، في دراسة تطور الأنماط الثقافية والدراسات المقارنة لعادات الشعوب وقيمها وتقاليدها، وعلى هذا النحو يوفر الرحالة مادة علمية قيّمة للدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية لمن سيأتون من بعدهم من الباحثين والدارسين. وموضوع الرحلة والترحال والسفر والغربة عن الأهل والأوطان، من الموضوعات التي استغرقت كثيراً من كتب المصنفين إذ تنوعت أخبارهم، وتعددت أساليبهم. ولا شك في أن جزءاً لا يستهان به من معارفنا وتصوراتنا عن تاريخ بعض البلدان، إنما يعود إلى مدونات الرحالة، من تتابع السلاطين والحروب، أو الأحداث العظيمة التي وقعت في تلك الأيام. وقد عرف العرب أدب الرحلات منذ القدم، وكانت عنايتهم بهذا الجنس الأدبي عظيمة في مختلف العصور، وحظيت الهند باهتمام كثير من الرحالة العرب مثل البيروني وابن حوقل والمسعودي وابن بطوطة، الذين وصفوا مشاهداتهم في المناطق التي زاروها، كما أسهم بعضهم في رسم الخرائط التي يصفون فيها جغرافيا البلدان التي شاهدوها، والطرق التي مرّوا بها، إضافة إلى مدونات بعض التجار الذين قصدوا الهند بتجارتهم مثل سليمان التاجر. والتي وثقت بعض جوانب حياة أهل الهند، وهذا يؤكد حقيقة أن الرحلات أكثر المدارس تثقيفًا للإنسان.

تاريخ العلاقات العربية ـ الهندية

إذا كان التاريخ العربي المعاصر قد شهد حالة مكثفة من وجود العمالة الوافدة من الهند، وخاصة في بلدان الخليج العربي، فإن العصور السابقة، كانت شاهداً على ذهاب العرب إلى شبه القارة الهندية، التي وصفها بعض الرحالة في تلك الفترة بأن" بحرها در، وجبلها ياقوت، وشجرها عطر" (عبد الرحمن،٥،٢٠١٤). ويرجع ارتباط العرب بالهند إلى فترات موغلة في القدم، ومع أن الظروف الطبيعية لم تكن مشجعة على الاتصال بين الطرفين لأن الطريق البري نحو الهند كان طويلاً وشاقا، إلا أن الطريق البحري لم يصمد طويلاً أمام المحاولات المبكرة من الجانبين للتعرف إلى الآخر.

ولا يمكننا أن نحدد على وجه الدقة الفترة التي تعمقت فيها العلاقات العربية بالهند قبيل بداية الفتوحات الإسلامية، لكن يمكننا القول: إن الهند عند بداية الفتح الإسلامي لم تكن مجهولة بالنسبة للعرب، إذ تبلورت لديهم فكرة واضحة عن هذا العالم، من خلال اتصال العرب بأهل الهند، وعلى نحو خاص سكان جنوب شبه الجزيرة العربية (Nadvi.S.P.172). وتشير المصادر إلى أن تاريخ الصلات العربية ـ الهندية يعود إلى ما قبل الإسلام، إذ كانت ترتبط ببلاد العرب بالطرق البحرية ورحلات التجار التي شكلت أساساً متيناً في تطور العلاقات العربية ـ الهندية، وتعزيز التفاعل الثقافي والحضاري بينهما، وقد كشفت الآثار التي عثر عليها في موهنجدارو بأن حضارة هذه المنطقة توازي زمنيا الحضارة السومرية من حيث النشوء والرقي، وأثبتت قيام حضارة أولت عناية كبيرة بمختلف أوجه الحياة الحضارية، كما كشفت التنقيبات في بعض المواقع الأثرية العراقية والهندية، عن وجود اتصال بين هاتين الحضارتين، ويدل على ذلك التشابه الكبير بين المنجزات الحضارية للسومريين، وتلك التي عُثر عليها في موهنجدارو، كالعربات والأختام والأواني والحلي (باقر، ٢٠١١، ٣٧٦). ومن بين اللقى الأثرية في منطقة ديالى عُثر على شكل هندي منحوت على الطريقة السومرية يمثل ثوراً ذا حدبة (Lamerg.C.P.302). ويرى "هما يون كبير" أنه لا يمكن الفصل بصورة قاطعة في حقيقة السكان الذين استوطنوا منطقتي موهنجودار، أو التثبت من الأماكن التي نزحوا منها إلى الهند، حيث تشير آثارهم إلى وجود تشابه مدهش بينهم وبين سكان "سومر"، وللمؤرخين آراء شتى في تعليل هذا التشابه، فيرى بعضهم أن هذه الحضارة امتدت من حوض غلإندوس باتجاه الغرب حتى بلغت شواطئ دجلة والفرات، واعتقد آخرون أنها وصلت الهند من "سومر" (كبير، ٢٠١٠، ٨). وتشير الآثار التي دلت عليها الحفريات، إلى عمق العلاقات بين الحضارتين العربية والهندية، ولا سيما الأوعية الفخارية ذات الشريط المنفرد، التي عُثر عليها في أور وفي تل براك وفي تل بري وتل حمدي، في الجزيرة السورية في مناطق الحسكة، والطبقات الأولى من موقع موهنجودار في وادي السند (الأحمد،١٩٦، ١٩٨٥). وفي العصر البابلي القديم (٢٠٠٤-١٥٩٥) قبل الميلاد توثقت العلاقات التجارية

والثقافية بين الحضارتين، فقد كانت سفن بابل تقصد الخليج العربي والمحيط الهندي لجلب العطور والأحجار الكريمة المستوردة من الهند(الندوي، ٨). وقد أشار غوستاف لوبون إلى ذلك بالقول: كان البابليون أعظم أمم عصرهم في الملاحة، لأن كلاً من دجلة والفرات كان يصب في الخليج العربي فانفتح أمامهم الطريق إلى شواطئ البلاد البعيدة كالهند الغنية بكنوزها (لوبون،٨٧،١٩٦٩). وتشير المراجع إلى أن العرب جاؤوا تجاراً، ثم استوطنوا وأقاموا لأنفسهم عدداً من المساكن على سواحل "مالابار"، وأن الغرض العاجل من وراء قدوم العرب للسند هو حماية طرقهم التجارية مع الهند الجنوبية وسيلان، ولكن ما لبثوا أن أصبحوا قوة لا يستهان بها في هذه المناطق على مر الأيام (كبير،٢٠١٠، ٢٠). ويرى كراتشكوفسكي، أن العرب قد تاجروا مع الهند والصين، إذ يروى عن الدينوري أنه عندما سقط ميناء الأبلة قرب البصرة في يد العرب في خلافة عمر بن الخطاب، وجد فيها المسلمون سفناً صينية (كراتشكوفسكي، ١٩٥٧، ١٣٨). وتركزت العلاقات التجارية بين الحضارتين بداية في التبادل التجاري، إذ كانت الصادرات السومرية تتمثل في الشعير والزيوت والجلود والصوف والتمور والمنسوجات، في حين استوردوا من الهند العاج وصدف المحار، وبعض الأحجار الكريمة والحجر الصابوني، والخشب وطير الطاووس (الندوي،٧). ثم ما لبثت هذه العلاقات أن تعززت بصورة كبيرة، بعد ظهور الإسلام وانتشاره في أصقاع الهند، إبان مرحلة الفتح الإسلامي لبلاد الهند، واعتناق كثير من أهل الهند للإسلام، وقد أشار الباحث الهندي"همايون كبير" إلى أن طبيعة الهند قد ساعدت إلى حد كبير على بث روح التسامح القائم فيها، وأن اتساع مساحتها والتنوع العظيم في مناظرها ومناخها وطرائق معيشتها، هيأ العقول لقبول الفوارق القائمة، وأوجد متسعا جديداً للسكان الذين قدموا إليها من الخارج (كبير،٢٠١٠، ٥٤). كما أنه في كثير من الأحيان كان المسلمون الذين قدموا إلى الهند من المحاربين ولم يصطحبوا أزواجهم، فاتخذوا لأنفسهم أزواجا هنديات (المرجع نفسه، ٢٥). ويرى "كبير" بأن تأثير الإسلام في الهند كان عميقاً جداً؛ فالاتصال بين الأفكار القديمة والجديدة حمل أصحاب النباهة والإحساس على أن يتأملوا ويفكروا من جديد في أسرار هذا الكون

ومشاكله الخالدة، ولا سيما بعد أن تجردت العقول من موانع التقاليد القديمة، وظهرت فلسفات جديدة لتظهر التقارب بين الأفكار الهندوسية والإسلامية، ومع ذلك فإن عمليات الاستيعاب والتوفيق بين النظامين لم تكتمل كلياً، علما أن المدن شهدت عملية اندماج بين الثقافتين، وعوضت الأهمية السياسية للمسلمين عن قلة عددهم (المرجع نفسه، ٨٢).

أهم الرحالة العرب الذين قصدوا الهند في رحلاتهم

يعد سليمان التاجر من أبرز رحالة القرن الثالث الهجري، حيث دوّنَ رحلته في مذكرات كتبها سنة ٢٣٧ هجرية الموافق ٨٥١ ميلادية، وهو لم يكن رحالة ولا جغرافياً أو مؤرخاً، بل تاجراً من سيراف، اعتاد السفر إلى الهند والصين لجلب السلع من هناك، وبيعها في البلاد العربية. ولم يُعثر في الكتب والمخطوطات على بقية اسمه أو تفاصيل حياته، وقد عُثر على مخطوطة لكتاب "سلسلة التواريخ" دوَّنها عراقي من مواطني سليمان ويدعى أبا زيد حسن السيرافي، عاش بسيراف في القرن الرابع الهجري، بعد نحو ستين عاماً من تاريخ كتابة سليمان لمذكراته، وأضاف إليها أخبار التجار والبحارة. وقد عثر عليها المستشرق الفرنسي رينودو سنة ١٧١٨ في إحدى مكتبات باريس الخاصة، وسلمت بعد ذلك إلى دار الكتب الأهلية، وقام رينودو بترجمة المخطوط إلى اللغة الفرنسية ونشره بعنوان "أخبار قديمة من الهند والصين أوردها اثنان من الرحالة المسلمين سافرا إلى هناك في القرن التاسع الميلادي" وجاء بعد ذلك مواطنه المستشرق رينو وأعاد طبع النص سنة ١٨٤٥ موضحاً أن الأب رينودو أخطأ في نسب المخطوط لاثنين من الرحالة العرب، في حين أنه للتاجر سليمان، أما أبو زيد حسن السيرافي الذي نسب له الجزء الثاني فلم يكن إلا هاوياً جغرافياً يتسقط الأخبار عن الهند والصين من ألسنة التجار والبحارة بسيراف، ولم يذكر أبو زيد أنه التقى بسليمان التاجر، مع أنهما من مدينة واحدة، بل قام بتدوين ما سمعه من البحارة، وأضافها إلى مذكرات سليمان التاجر بعد ستين عاما من تدوين سليمان التاجر لها، وهي فترة ترجح احتمال تدوين أبي زيد حسن السيرافي للمخطوط بعد وفاة سليمان التاجر. كما أنه لا يدعي لنفسه السفر إلى تلك البلاد، بل يعترف

صراحة أنه جمع بعض المعلومات، وبوّبها وضمّ فصولها إلى مذكرات التاجر سليمان. وقام المستشرق الهولندي "فراند" بنشر ترجمة جديدة للكتاب سنة ١٩٢١ مضيفاً فقرات من «مروج الذهب» للمسعودي ليكمل ما فيه من نقص (المجيدل،٢٠٠٨، ١٤٣-١٤٤). يشار إلى أن مكتبة كولبير الفرنسية قد اشترت المخطوط الأصلي لكتاب سليمان التاجر لحسابها من حلب عام ١٦٧٣[1] (الشاروني، ٢٠٠٠، ٩). وقد شكك "سوفاجيه" في نسبة الجزء الأول من كتاب رحلة سليمان التاجر مستدلاً بذلك إلى أن اسم سليمان التاجر يأتي في سياق النص بالإشارة إليه بضمير الغائب، وفي الحقيقة إنه أسلوب متبع في الكتابة آنذاك، ونجده في كثير من المواقف في كتب التراث. ومن الأشياء التي أشار إليها سوفاجيه، هو اكتشافه بأن المسعودي قد أخذ من كتاب أبي زيد الحسن السيرافي بشكل حرفي ما يتصل بأخبار الهند والصين، إذ إنه كرّر الخطأ الذي وقع فيه الناسخ في كتاب السيرافي ليقع فيه المسعودي نفسه أيضاً دون أن يفطن إليه. وذلك حين كتب الناسخ في الجزء الأول من أخبار الصين والهند عندما كان يتحدث عن إحدى الجزر هناك بقوله:"وفيها خلق كثير عراة الرجال منهم والنساء، غير أن على عورة المرأة ورقاً من ورق الشجر، فإذا مرت بهم المراكب جاؤوا إليها بالقوارب الصغار والكبار، وبادلوا أهلها العنبر والنارجيل بالحديد وما يحتاجون (إليه) من كسوة لأن لا حر ولا برد عندهم". فقد أضاف الناسخ لكتاب السيرافي كلمة إليه، وبذلك أصبحت (ما) اسماً موصولاً بمعنى الذي بعد أن كانت أداة نفي حتى يتسق المعنى، وإلا كيف يكونوا عراة ويشترون الثياب؟ ويُلاحظ أن المسعودي قد اقتبس في أكثر من موضع من كتاب التاجر، ولعل أغلب أخبار البلاد كان المؤرخون والرحالة يستقونها من المسافرين والسكان المحليين الذين يقابلونهم أو ما يكتب عن البلاد التي زاروها(المرجع نفسه،١٢). مع أنني وجدت العبارة منفية بحرف النفي (لا) في كتاب قنديل (...وبايعوا أهل العنبر والنارجيل بالحديد، ولا يحتاجون إلى كسوة

[1] لا نعلم سبباً وجيهاً لبيع المخطوط آنذاك سوى الاستهانة بالتراث، ولا شك في أنّه قد تم بيع النسخة الأصلية، لأنّ تقنيات تصوير (الميكروفيلم) للمخطوطات لم تكن قد اكتشفت بعد.

لأنه لا حر عندهم ولا برد...) (قنديل،٢٠٠٢ ،١٠١).يشار إلى أن رحلة سليمان التاجر لفتت أنظار كبار المستشرقين منذ بدايات القرن الثامن عشر، مثل رينودو والمستشرق رينو وسوفاجيه وفيرن الذي أعاد تحقيقها وترجمها بمنهجية عالية. ثم عثر في السنوات الأخيرة الباحث التركي فؤاد سزكين خلال دراساته على نسخة أكمل من هذه المخطوطة وطبعها ضمن النصوص العربية النادرة، وقد طبع "المجمع الثقافي" في أبو ظبي المخطوطة بالاستناد إلى نسخة باريس في سنة ١٩٩٩.ويرى كراتشكوفسكي أن قصة سليمان التاجر ترجع إلى حوالي سنة (٢٣٧هـ، ٨٥١ م). وهو خير مثال للتجار العرب الذاهبين إلى الهند والصين، حيث وصف الطريق إلى الهند والصين بدرجة عالية من الدقة مكنت "فيران" من أن يتتبعه على الخرائط الحديثة. وقد ترك وصفاً للسواحل والجزر ومختلف الموانئ والبلدان وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلع التجارة. ومع أن بعض العلماء المتخصصين في علوم الصين مثل "يول" و"بليو" قد تشككوا في نسبة القصص إليه، في حين أن ابن الفقيه ينسب القصص صراحة إلى سليمان التاجر، لذا فإن مسألة تأليفه لها لا يحوم حولها أدنى شك (كراتشكوفسكي، ١٩٥٧، ١٤٢). ويعد سليمان التاجر أول من قدم وصفاً قيماً للطريق التجاري البحري الذي يربط منطقة الخليج العربي بالهند والصين في نظر كثير من الباحثين، ومع ضلوعه وفهمه في علم الجغرافيا حين اهتم بذكر المسافات بين الموانئ والمدن والمحطات والمراكز التجارية والمسافات بينها، وأوضح أماكن وجود المياه العذبة الصالحة للشرب، وتعرض إلى ذكر الصلات التجارية بين منطقة الخليج وبلدان المحيط الهندي والمحيط الهادي، وتمتاز هذه الرحلة وذيلها بالوصف الصادق للطرق التجارية، ولبعض العادات والنظم الاجتماعية مع قلة الأساطير والخرافات، التي كانت الطابع العام لكل رحالة ذلك العصر.

ومن أهم رحالة القرن الرابع الهجري العرب الذين قدموا إلى الهند أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢- ٤٤٠ هجري)، الذي لم يتوقف عن تزويد فروع العلم والمعرفة بمؤلفاته العديدة التي يمكن القول، بأنها بلغت ذروتها على حد تعبير كراتشكوفسكي بكتابه عن الهند، ذلك الكتاب الذي وصفه "روزن" بأنه " أثر فريد

في بابـه لا مثيـل لـه في الأدب العلمـي القـديم أو الوسـيط سـواء في الغـرب أو الشرق"(المرجع نفسه،٢٤٤). يشار إلى أن البيروني حرص على الكتابة بالعربية على الرغم من معرفته بلغات أخرى، فهو يرى أن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة الجديرة بأن تكون لغة العلم، فيقول في آخر مصنفاته وهو كتاب "الصيدنة": "وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت إلى الأفئدة وسرت محاسن اللغة، والهجو بالعربية أحب إليّ من المدح بالفارسية" (المرجع نفسه،٢٥٦-٢٥٧). وقد استطاع البيروني أن يقدم لنا توثيقاً دقيقاً لثقافة أهل الهند وعاداتهم وطبيعة بلادهم، حيث عاش بينهم فترة طويلة من الزمن، ومكنته معرفته للغتهم من أن يوثق مختلف جوانب حياتهم في كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" الذي يعد من أهم المصادر العربية عن أحوال أهل الهند في تلك الفترة، وبذلك هيأ مادة مهمة لمن جاء من بعده من الدارسين على مدى قرون، قدم من خلالها وصفا دقيقا في غاية الأهمية لأهل الهند ولتفاصيل حياة الشعوب التي تسكن تلك البلاد.

أما ابن بطوطة الذي بدأ رحلاته في وقت متأخر عمن سبقوه إلى بلاد الهند؛ أي بين عامي ٧١٢-٧٣٥هـ حين وصل مدينة الملتان عام ٧٣٣هـ الواقعة على الجانب الغربي لنهر السند، وصف الأوضاع السياسية والإدارية في السلطنة منذ القرن السادس الهجري، وتلك التفاتة مهمة من ابن بطوطة لمعرفة ماضي الهند، وأهم الأحداث السياسية فيه. وكان مصدره في سرد تلك المعلومات الشيخ كمال الدين محمد بن البرهان الغزنوي، ويصفه بـ "الإمام العلامة الفقيه" والذي استعرض له أخباراً كثيرة حول تاريخ الإسلام في الهند منذ القرن السادس للهجرة. وتعد رحلة ابن بطوطة مصدراً مهماً من مصادر تاريخ الهند الثقافي والاجتماعي، حيث تهيأ لابن بطوطة دون غيره من الرحالة العرب، باستثناء البيروني، معايشة المجتمع ولاسيما سلاطينهم، لفترة طويلة، وهذا منحه فرصة المعرفة الدقيقة لجوانب من حياة الطبقات الخاصة في الهند، والتي لم تتح لغيره من الرحالة.

في وصف ملوك الهند

يروي سليمان التاجر أن أهل الهند مجمعون على أن ملوك الدنيا أربعة، فأول من يعدون من الأربعة ملك العرب، وهو عندهم إجماع لا اختلاف بينهم فيه، أنه أعظم الملوك وأكثرهم مالاً وأبهاهم جمالاً، وأنه ملك الدين الكبير الذي ليس فوقه شيء" ونص التاجر يوحي بالاحترام الذي يحظى به الخليفة العباسي لدى الهنود (التاجر، والسيرافي،٢٠٠٠، ٤٣). ويضيف التاجر في وصف ملوك الهند بأنهم يلبسون الأقراط من الجواهر النفيسة في آذانهم من الذهب، ويضعون في أعناقهم القلايد النفيسة المشتملة على فاخر الجوهر الأحمر والأخضر، واللؤلؤ ما يعظم قيمته ويجل مقداره، وهو اليوم كنوزهم وذخايرهم وتلبسه قوادهم ووجوههم. والريس منهم يركب على عنق رجل منهم وفوطة قد استتر بها وفي يده شيء يعرف بالجترة، وهي مظلة من ريش الطواويس (المرجع نفسه،٩٧). وممّا رواه المسعودي بأنه رأى في بلاد سرنديب (وهي جزيرة من جزائر البحر) إذا مات ملك من ملوكهم صير عل عجلة قريبة من الأرض صغيرة البكرة معدة لهذا المعنى، وشعره ينجر على الأرض، وامرأة بيدها مكنسة تحثو التراب على رأسه، وتنادي أيها الناس، هذا ملككم بالأمس قد ملككم وجاز فيكم حكمه وقد صار أمره إلى ما ترون من ترك الدنيا وقبض روحه مَلَك الموت، والحي القديم الذي لا يموت، فلا تغتروا بالحياة بعده، ويُطاف به في جميع شوارع المدينة ثم يُفصل أربع قطع، وقد هيئ له الصندل والكافور وسائر أنواع الطيب فيحرق بالنار، ويُذَرُّ رماده في الرياح (المرجع نفسه ، ١٠٣). ويورد سليمان التاجر أن في مملكة بلهرا وغيرها من ممالك الهند من يحرق نفسه بالنار، وذلك لقولهم بالتناسخ وتمكنه في قلوبهم وزوال الشك فيه عنهم، وفي ملوكهم من إذا قعد للملك طُبخ له الأرز ثم وُضع بين يديه على ورق الموز، وينتدب من أصحابه الثلاثمئة والأربعمئة باختيارهم لأنفسهم لا بإكراه من الملك لهم، فيعطيهم الملك من ذلك الأرز، وبعد أن يأكل الملك منه يتقرب كل منهم، فيأخذ منه شيئا يسيراً فيأكله، فيلزم كل من أكل من هذا الأرز إذا مات الملك أو قتل أن يحرقوا أنفسهم بالنار عن آخرهم في اليوم الذي مات فيه، لا يتأخرون عنه حتى لا يبقى منهم عين ولا

أثر(المرجع نفسه،٨٩). ومما أورده المسعودي بأن الهند لا تُملك الملك عليها حتى يبلغ من عمره أربعين سنة. ولا تكاد ملوكهم تظهر لعوامهم إلا في كل برهة من الزمان معلومة. ويكون ظهورها للنظر في أمور الرعية، لأن في نظر العوام عندها إلى ملوكها خرقا لهيبتها، واستخفافا بحقها، والرياسات عند هؤلاء لا تجوز إلا بالتخير، ووضع الأشياء مواضعها من مراتب السياسة (المرجع نفسه، ١٠٣). كما أكد المسعودي ما أورده سليمان التاجر من تعظيم لملك العرب عند سائر الملوك، حيث أورد المسعودي، بأن ملوك الصين والهند والترك والزنج وسائر ملوك العالم أقرت لملك بابل بالتعظيم، وأنه أول ملوك العالم، وأن منزلته فيهم كمنزلة القمر في الكواكب، لأن إقليمه أشرف الأقاليم، ولأنه أكثر الملوك مالاً، وأحسنهم طبعاً، وأكثرهم سياسة، وأثبتهم قدماً. وهذا وصف ملوك هذا الإقليم فيما مضى لا في هذا الوقت، وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمئة. وكانوا يلقبون هذا الملك "شاهنشاه"، وتفسيره ملك الملوك. ومنزلته في العالم منزلة القلب من جسد الإنسان، والواسطة من القلادة. ثم يتلوه ملك الهند، وهو ملك الحكمة، وملك الفيلة، لأن عند الملوك الأكاسرة أن الحكمة من الهند بدؤها (المرجع نفسه، ١٣١).

في وصف تمثال بوذا

وصف الرحالة ابن رسته تمثال الصنم براهم، معبود الهنود، إلا أنه لم يصفه باعتباره الإله "براهم" معبود الهندوس بل وصفه باعتباره أحد تماثيل الإله بوذا، حيث يتبيّن من خلال ما رواه ابن رسته أن المصادر العربية لم تكن تميز بين التماثيل المعبودة في الهند وعدّتها صنم" البد"(Muhammed.S.p.393). ويروي ابن رسته في وصفه للصنم بأنه على هيئة رجل ذي أربعة أوجه له إقبال وليس له إدبار، يحجون إليه من كل مكان، ويطوفون حوله سبعاً على اليسار ويخشعون بين يديه، حيثما داروا يستقبلهم بوجهه، وإذا طافوا سجدوا عند كل وجه يستقبلونه ويسألون عنده حاجاتهم. ويضيف ابن رسته أن السدنة يغسلون بدن الصنم بالسمن واللبن، ثم يدفع إلى مرضاهم حتى يغسلوا به معتقدين الاستشفاء به (ابن رسته،١٨٩١، ١٣٦). وحسب وصف البيروني لتمثال بوذا معبود الهنود فهو صنم على شكل شاب جالس

حسن الوجه خير قليل الشعر، يمدّ يديه إلى الأمام حتى تبلغ ركبتيه، وهي الهيئة نفسها التي يعرف بها إلى يومنا هذا، تمثال بوذا (البيروني،٥٧، ١٩٩٣). ومن الأصنام التي وثق البيروني مشاهدته لها صنم "مولتان" باسم الشمس ولذلك سمي "أدت" وكان خشبياً ملبساً بستخيان تحمر في عينيه ياقوتتان حمراوان، وكان محمد بن القاسم بن المنبه لما افتتح المولتان، نظر إلى سبب عمارتها وللأموال المجتمعة فيها فوجد ذلك الصنم؛ إذ كان مقصوداً محجوجاً من كل أوب، فرأى الصلاح في تركه بعد أن علق لحم بقر في عنقه استخفافا به، وبنى هناك مسجداً جامعاً فلما استولت "القرامطة" على المولتان، كسر" حلم بن شيبان" المتغلب ذلك الصنم وقتل سدنته (المرجع نفسه، ٤٤). وقد نال هذا التمثال ومعبده في مولتان اهتمام كثير من الرحالة الذين زاروا الإمارة، باعتباره أهم المزارات المقدسة للهنود داخل نطاق النفوذ الإسلامي، ولما كان يمثله من أهمية بالغة للمسلمين استراتيجيا واقتصاديا. أما البناء المعماري للمعبد فيتكون من قصر ضخم بداخله هيكل يستقر بداخله التمثال، وحول هذا الهيكل توجد غرف السدنة والعاكفين، وكان هؤلاء القائمون عل خدمة التمثال هم المسموح لهم فقط بدخول الهيكل، حيث يقومون بغسله بالسمن أو اللبن ويقدمون له القرابين، وكان يحرم عليهم أكل اللحم وإتيان النساء (الإصطخري ، ١٩٩٤، ١٠٣). ويورد القزويني درجة تقديس التمثال التي تبلغ من التقديس لدى بعض الهنود بأن يقدم على قتل نفسه تقربا له (القزويني،١٩٩٤، ١٢٢). وتروي الأساطير الهندية أن التمثال نزل من السماء، وأنهم أُمروا بعبادته، لذلك يحج إليه الهنود من كل فج عميق، وتبدأ الطقوس من الحج بحلق الرؤوس عند المعبد، ثم الطواف يسار التمثال سبع مرات تقرّباً إليه، ثم تقدّم القرابين والذبائح (ابن حوقل، ١٩٩٢، ٣٢١). وأحصى ابن رسته ريع المعبد حيث كان كل حاج يقدم للمعبد سنوياً مابين مئة إلى ألف درهم، وكانت أموال النذور تقسم إلى ثلاثة وجوه، الأول يذهب للأمير السامي، والثاني ينفق منه على المدينة وحصونها، والأخير يذهب للسدنة (ابن رسته،١٣٥،١٨٩١). ويضيف ابن رسته أن الساميين اتخذوا من مولتان حاضرة لهم، وأنهم اعتمدوا بصورة أساسية في مواردهم على أموال الحجيج الهنود، الذين كانوا يزورون معبد بوذا المقدس ويخصونه

بنذورهم، التي كان الأمير السامي ينال نصيب الأسد منها(المرجع نفسه، ٢٩). ويؤكد المسعودي في مروج الذهب، على ما ذكره ابن رسته بشأن الدخل المرتفع الذي يجنى من نذور الحجيج البوذيين (المسعودي، ١٩٦٦، ١٦٦).

في وصف بعض ظواهر الطبيعة

وأما الظواهر الطبيعية التي وثقها سليمان التاجر الرياح الإعصارية الحلزونية التي تسمى الدردور أو نافورات الماء، وهي إحدى الظواهر الخطيرة التي هددت السفن التجارية في المحيط الهندي، فقد وصفها سليمان التاجر يقول: " سحاب أبيض يشرع منه لسان طويل رقيق حتى يلصق ذلك اللسان بماء البحر، فيغلي له ماء البحر مثل الزوبعة، فإذا أدركت الزوبعة المركب ابتلعته، ثم يرتفع ذلك السحاب فيمطر مطراً فيه قذى البحر" (التاجر،١٩٩٤، ٧٦). كما أشار ابن رسته بأن بلاد الهند في قسمها الأوسط والجنوبي تمطر في الصيف، وأما المناطق الشمالية والبعيدة عن البحر إلى حدود بلاد التبت وكابل وغيرها من البلدان، فلا تمطر في هذه الفترة غير أنها تثلج في الشتاء وهواؤها بارد(ابن رسته،٨،١٨٩١). وهذا ما أكده أبو زيد السيرافي بأن بلاد الهند تمطر في الصيف ولا تمطر في الشتاء، وفي موسم المطر صيفاً يلزمون بيوتهم، وهي بيوت مصنوعة من خشب مظلّلة بحشائش، ويفيدهم ذلك في زراعة الأرز، وعندما تتوقف الأمطار وينكشف السحاب ينمو محصول الأرز بوفرة (التاجر،١٩٩٤، ١٢٦-١٢٧). أما البيروني فقد وصف هذه الأمطار "بمطر الحميم" لتساقطها في فصل الصيف (البيروني،١٩٩٣، ١٠٣).

مدن الهند وممالكها

يورد الإصطخري في وصفه لمدينة المنصورة، بان أهلها مسلمون وحاكمهم أيضاً وهو قرشي من ولد هبار بن الأسود، إلا أن الخطبة بها للخليفة العباسي، وتتميز برخائها واحتوائها على النخيل وقصب السكر وثمرة الليمون الحامض بحجم التفاح، ويبدو أنهم يتعاملون مع جميع أنواع الأموال المتداولة في المنطقة حينها، فإلى جانب

الدينار العربي هناك الدراهم الطاطرية الهندية القديمة (الإصطخري١٩٩٤، ١٧٤). ويؤكد الأصطخري بعد ذلك على أن حكام الإمارة يجعلون الخطبة للخليفة العباسي. ولم يضف ابن حوقل في كتابه المسالك والممالك جديداً على ما سبق، باستثناء أنه أخطأ عندما ذكر أن أموال الحجيج تذهب للأمير الهباري، رغم أنه ذكر بعد ذلك أن الإمارة كانت لأسرة بني سامة. وهكذا أكد الاثنان على أن النفوذ الروحي للعباسيين على الولاية بإمارتيها والعلاقات الطيبة بين الإمارة السامية والدولة العباسية. أما المسعودي فقد لاحظ في هذه الإمارة الفيلة المخصصة للحرب إذ يجعل في خراطيمها "قراطل"، وهي سيوف هندية معوجة، يتمكن الفيل بفضلها اختراق كل ما يعترض طريقه وتمزيقه، وفي هذا الوقت يغطى خرطوم الفيل بصفيحة من حديد لحمايته، كما يصفح جسده بصفائح نحاسية وأخرى حديدية (المسعودي ،١٩٦٦، ١١٣). ومما يثير الانتباه ما أورده ابن حوقل من أن اللغة الجاري استعمالها في الإمارتين الإسلاميتين المولتان والمنصورة هي اللغة العربية (ابن حوقل ،١٩٩٢، ١٨). يشار إلى أن المقدسي من الجغرافيين الذين زاروا مدينة المنصورة، ووصف معمارها، فذكر أن دورها مبنية من خشب وطين وهي شبيهة بمباني مدينة دمشق(المقدسي،١٩٩٢، ٤٧٩). وفي وصف المدن والممالك الهندية مملكة الكمكن (البلهرا)، وهي من أكثر الممالك الهندية شهرة وملكها أعظم ملوك الهند، والبلهرا تعني ملك الملوك، وقد نقش على خاتمه القول التالي :" مَنْ ودّكَ لأمرٍ ولّى مع انقضائه" (ابن خرداذبه،١٩٩٢، ٦٥). ويشير سليمان التاجر في مدوناته بأن البلهرا من الأسر الهندية الشريفة والكل يقر لها بالشرف، ويصفها ب " المخرمي الآذان"، وكل ملوك الهند مخرومو الآذان، ويتزينون بالأقراط، وأن مملكته تمتد على طول الساحل(التاجر،١٩٩٤، ٢٧). وتشير المصادر بأن المسلمين داخل بلاد البلهرا تمتعوا بمكانة خاصة ومعاملة حسنة، إذ كانوا يمارسون عباداتهم بحرية، فكانت لهم مساجد وجوامع، وكان ملوك بلهرا محبين للعرب وكذلك أهل البلاد من الهنود كانوا يعتقدون بأن إعمارهم في الملك متعلق بمحبتهم تلك (المرجع نفسه،١٩٩٤، ٢٧-٢٨).

وذكر المسعودي الذي زار المدينة سنة ٣٠٤ هـ أنه وجد بها نحو عشرة آلاف من المسلمين قاطنين بها منهم السيرافيون وعمانيون وبصريون وبغداديون والبياسرة الذين يراد بهم من ولد من المسلمين بأرض الهند(المسعودي،١٩٦٦، ٢٤٨).

أما مملكة الطافن فقد تباينت تسمياتها إذ وردت "الطافق" عند سليمان التاجر، و"الطافن" عند ابن خرداذبه و"الطاقي" عند المسعودي وابن رسته، ومما توصف به هذه المملكة هو جمال نسائها وبياضهن ويعددن أجمل نساء بلاد الهند(التاجر،٢٩،١٩٩٤). كما ذكر المسعودي في مروج الذهب نساء الطافق أو الطافن بأنه ليس في نساء بلاد الهند أحسن منهن، ولا أكثر منهن بياضاً، وهن موصوفات الخلوات، مذكورات في كتب الباه (المسعودي،١٩٦٦، ١٤٦). أما مملكة قمار فيصفها الرحالة العرب بأنها من أبرز الممالك الهندية، وتتميز بجبالها وكثافة سكانها، وأكثر أهلها تجار يتاجرون بأفخر أنواع الطيب، وينسب إلى بلادهم وهو العود القماري، الذي يحمل إلى البلاد العربية (المرجع نفسه،٩٤). وقد أقام بها الرحالة ابن رسته ضيفاً على ملكها مدة سنتين، وأشار بأن ملوك قمار يحرمون الزنا في بلدهم، ويعاقبون فاعله بالقتل، وحتى من يشرب الخمر فإنه يلاقي الجزاء نفسه، وأشاد بكرم ملكها وعدله وإنصافه، إذ كان يحيط نفسه بقضاة ونسّاك بوذيين يساعدونه في إدارة أمور الرعية، كما أن له ثمانين رجلاً ذوي جمال وهيئة حسنة يصلحون أمور الملك (ابن رسته،١٣٢،١٨٩١-١٣٣). وفي وصف الرحالة العرب لمملكة الزابج، ذكر سليمان التاجر وأبو زيد السيرافي أنها مجموعة من الجزر، تتوسط الطريق نحو الصين، ويحكمها ملك يدعى المهراج (أي الملك الكبير)، ولباس أهلها الفوط سواء منهم الغني أو الفقير، وهي من أخصب الجزر وذات بناء معماري منتظم (التاجر،١٩٩٤، ١٨-١٩). ومن أهم منتوجاتها التي كانت تجلب إلى البلاد العربية، معدن الرصاص القلعي وخشب الخيزران والكافور والنارجيل والموز وقصب السكر والقرنفل والثياب القطنية (ابن خرداذبة،١٩٩٢، ٦٤). ومن آداب الملوك في هذه المملكة ألا يجلس أحد بين أيديهم سواء من أهل مملكته أو الممالك الأخرى وحتى من المسلمين، إلا متربعا ويسمى عندهم "البرسيلا"، ومن يمد رجليه أو يجلس غير تلك

القعدة فعليه غرامة ثقيلة حسب وضعه الاجتماعي (التاجر،١٩٩٤، ١٥٤). كما انفردت رحلة ابن بطوطة في تقديم معلومات قيمة عن الوضع الاقتصادي العام في الهند، إذ ذكر أنواعاً كثيرة من المزروعات ومنها: النبق والعنبه والشكّي والبركي والتندو والنارنج الحلو والحامض والمهوا(العنب) وفضلا عن حبوب القمح والشعير والحمّص والعدس. ويؤكد الرحالة الإيطالي دي كونتي (طافور،١٩٦٨، ٨٤). ما تحدث به ابن بطوطة عن الزراعة في سفوح الجبال، التي كانت معروفة في عدد من مناطق الهند وجزر الهند الشرقية، ويورد مثالا عن زراعة القمح والفواكه والتوابل في سفوح جبل سيلان التي يبدو أنها كانت تعتمد على مياه الأمطار في سقيها. كما وصف الجوانب الثقافية والعلمية وطبيعة الوضع الثقافي والعلمي في الهند بدقة وتركيز في منتصف القرن الثامن للهجرة الرابع عشر للميلاد، ومن أهم المساجد التي ذكرها ابن بطوطة في الهند مساجد مدينة دلهي، المتعددة والكبيرة ولاسيما مسجد قوّة الإسلام، الذي أجري عليه توسيع في باحاته وغرفه ليستوعب أعداداً من الطلبة، وكذلك مسجد مدينة بدفتن ويسكنه (الغرباء) المسلمون (ابن بطوطة،١٩٩٤، ٤٤). كما تحدث عن مدينة هيلي، وهي إحدى المدن المهمة التي احتوت على المسجد الجامع الكبير، إذ كان "يسكنه عدد من الطلبة يتعلمون العلم، ولهم مرتبات من مال أوقاف المسجد، وله مطبخ يصنع فيه الطعام للوارد والصادر، ولإطعام الفقراء من المسلمين بها " (المرجع نفسه،٤١). ثم مسجد مدينة سيوستان ذات الطابع الإسلامي وتعد من أقدم المدن الهندية الواقعة على نهر السند، فقد وجد فيها أقدم مخطوط إسلامي نادر يدل على انتشار الإسلام فيها يعود إلى أواخر القرن الأول للهجرة، وهو كتاب من الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ). يأمر بموجبه بأن تتولّى إحدى أعرق الأسر وهي عائلة الشيباني الخطابة في جامع المدينة، ونص الكتاب: "هذا ما أمر به عبد الله أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز لفلان وتاريخه عام تسعة وتسعين"(المرجع نفسه، ٨١). واستمرت تلك الأسرة تتوارث الخطابة إلى حين زيارة ابن بطوطة لتلك المدينة حيث كان الخطيب الشيباني مصدراً له في تلك المعلومة.

عادات أهل الهند

أورد ابن رسته أن تجار الهند الذين تعرف إليهم لا يشربون الخمر، وأن ملك قمار كان من أكثر الملوك تشدداً مع شاربي الخمر، وإن شرب أحد قواده تحمى حلقة من حديد في النار ثم توضع على يد المذنب، وقد تؤدي إلى قتله، ومن العقوبات الأخرى قطع اليدين والرجلين والأنف والشفتين والأذنين، ولا يهتم بالغرامة المالية كباقي الملوك، وإذا رأوا أحد المسلمين يشرب الخمر فإنهم يحتقرونه ولا يأبهون به (ابن رسته،١٨٩١، ١٣٣). ويؤكد المسعودي ما أورده ابن رسته ويضيف بأن أهل قمار يتميزون بطيب رائحة أفواههم لاستعمالهم السواك،كأهل ملة الإسلام(المسعودي،١٩٦٦، ٩٤). وأما مملكة قنوج فقد ذكر سليمان التاجر أن أهلها يشتهرون من بين الهنود بأن فيهم أهل علمهم البراهمة، وشعراء كباراً يغشون الملوك، ومنجمين وفلاسفة وكهان وسحرة يدعون في التخاييل (التاجر،١٩٩٤، ١٢٧). وأشار المروزي إلى أنّ من أبرز ملامح المجتمع الهندي، والذي لا يزال يتصف بها، هو براعتهم في المعازف واللهو إلى جانب ممارستهم للسحر وإظهار التخاييل والوهم والطلاسم، ويزعمون أنهم يحلون ويعقدون ويضرون وينفعون، ويعملون أمورا يقف عندها عقل اللبيب (المروزي،١٩٤٢، ٢٧). وعن الزراعة فيها وطبيعة طعام أهلها ولباسهم فقد أورد المقدسي أنها ذات مياه غزيرة، ويزرعون الموز ورخيص أكلهم الأرز ولباسهم الأزر (المقدسي،١٩٩٢، ٤٨٠). وعن موقعها فقد وصفها ابن حوقل بالسحيقة والنائية في منتصف الغابات والصحاري ولا يمكن أن يصلها التجار إلا من أهلها(ابن حوقل،١٩٩٢، ٣١٨-٣١٩). أما عن العادات الهندية التي يشبه فيها سلوك المسلمين، حسب وصف سليمان التاجر هي حرصهم على النظافة قبل الأكل، فذكر أن أهل الهند لا يأكلون حتى يستاكون وينظفون أفواههم ويغتسلون كل يوم قبل الغدو، وأضاف أن أكثر غذائهم قائم على الأرز والنارجيل وجوز الهند (التاجر،١٩٩٤، ٥٦). وأن أهل الهند لا يشربون الخمر ولا يأكلون الخل لأنه من الشراب، وهذا التحريم ليس من قبل الدين، إنما أنفة منهم وذلك لما يؤثر في اليقظة

والعقل بصورة سالبة، ويسري هذا العرف على كل الهنود، بما فيهم ملوكهم وجميع طبقات المجتمع (ابن خرداذبه،١٩٩٢، ٦٨). وقد عرض سليمان التاجر إلى وصف أحد عباد البراهمة الهنود، وبالرغم من أنه لم يذكر تسمية الطائفة التي ينتمي إليها هذا المتعبد، إلا أن صفات الطقوس التي أوردها تدل على السلوكيات الدينية لطائفة البراهمة، فقد ذكر أن ببلاد الهند جماعة تعيش على السياحة في البراري والجبال والغياض، ويقتصر غذاؤها على الحشيش وثمار الأشجار، ولا يتزوجون النساء، ومنهم من يجعل في إحليله حلقة حديد لئلا يأتي النساء، ولا يلبسون إلا شيئا من جلود النمر. ومن بين أحد طقوسهم أن ينصبوا أنفسهم مستقبلين الشمس محدقين فيها، وأضاف سليمان أنه قد رأى رجلا منهم على هذه الصفة من التعبد، ثم انصرف، وعندما عاود زيارته للهند بعد مدة ست عشرة سنة، وجده على تلك الحالة نفسها، فتعجب كيف تُسْمَل عيناه من حر الشمس (التاجر، والسيرافي،٢٠٠٠، ٥٠-٥١).
ومن عادات أهل الهند التي وثقها البيروني بعد معايشته لهم فترة طويلة من الزمن، أنهم لا يحلقون شيئاً من الشعر وأصلهم العُرْيُ لشدة الحر، ويضفرون اللِّحى، ويعملون في ترك شعر العانة، لأنّ حلقها مهيج للشهوة، ثم لا يحلقها المولعُ منهم بالباءة الحريص على المباضعة، ويطولون الأظفار استرواحاً إليها في حك الرأس وفلي الشعر. ويأكلون فرادى، ولا يعودون إلى ما فضل من الطعام، ويرمون بأواني المأكول إذا كانت خزفية، ويحمّرون الأسنان بمضغ الفَوْفَل (نبات من الفصيلة النخيلية، يستخدم على أنه منبه ومقوٍ جنسي) بعد تناول ورق التنبول (نبات عطري من الفصيلة الفلفلية يستعمله الهنود بدلاً من الخمر ويأخذونه بعد أطعمتهم، فيفرح نفوسهم ويذهب بأحزانهم). ويشربون الخمر على الريق، ويَحْسُون بول البقر ولا يأكلون لحمها، ويتسرولون بالعمائم، ومنهم مَنْ يكتفي باللباس بخرقة قدر إصبعين يشدها على عورته بخيطين، ومنهم من يلبس سراويل محشوة بالقطن يكفي عدة لحف. ويبتدئون في الغسل بالرجل قبل الوجه، ويغتسلون ثم يجامعون، ويقفون في الباءة كعريش الكرم والنساء يرهزن عليهم من تحت إلى فوق كما يقمن بأمور الحراثة وأزواجهنّ في راحة، ويلبس ذكورهم

ملابس النساء من الصبغات والأسورة وخواتيم الذهب في البناصر وفي أصابع الأرجل. ويستشيرون النساء في الآراء والعوارض، ويحسنون وقت الولادة إلى الرجال دون النساء، ويفضلون أصغر الأبناء. ويأخذون اليد في المصافحة من جهة ظهر الكفّ، ولا يستأذنون للدخول في البيوت، ثم لا يخرجون من غير استئذان. ويتربعون في المجالس ويقصعون القمل بأيديهم، ويتيَمَّنون بالضرطة ويتشاءمون بالعطاس، ويستقذرون من الحائك، ويستنظفون الحجام (البيروني،١٩٩٣، ٦٩).

ويروي التاجر أن في الهند عبّاداً وأهل علم يعرفون بالبراهمة، وشعراء يغشون الملوك، ومنجمين، وفلاسفة، وكهّان، وأهل زجر للغربان وغيرها، وبها سحرة وقوم يظهرون التخاييل، ويدعون فيها وذلك بقنوج خاصة، وهو بلد عظيم في مملكة الجزر، ويضيف التاجر أن بالهند قوماً يعرفون بالبيكرجيّين، عراة قد غطت شعورهم أبدانهم وفروجهم، وأظفارهم مستطيلة كالحراب، إذ كانت لا يُقص إلا ما ينكسر منها، وهم على سبيل سياحة، وفي عنق كل رجل منهم خيط فيه جمجمة من جماجم الإنس، فإذا اشتد به الجوع وقف بباب بعض الهند، فأسرعوا إليه بالأرز المطبوخ مستبشرين به فيأكل في تلك الجمجمة، فإذا أُشبع انصرف فلا يعود لطلب الطعام إلا في وقت حاجته. وللهند ضروب من الشرائع يتقربون بها إلى خالقهم، جل وعلا وعزّ عما يقول الظالمون علواً كبيراً، منها أن الرجل يبتني في طُرقهم الخان للسابلة ويقيم فيه بقالا يبتاع المجتازون منه حاجاتهم، ويُقيم في الخان فاجرة من نساء الهند يُجْرِي عليها لينال منها المجتازون، وذاك عندهم مما يثابون عليه. وبالهند قحاب يعرفن "بقحاب البد" والسبب فيه أن المرأة إذا نذرت نذراً وولد لها جارية جميلة، أتت بها البُدّ، وهو الصنم الذي يعبدونه، فجعلتها له، ثم اتخذت لها في السوق بيتا وعلقت عليه ستراً وأقعدتها على كرسي ليجتاز بها أهل الهند وغيرهم من سائر الملل ممن يتجاوز في دينه، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة، وكلما اجتمع لها شئ من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم ليُصرف في عمارة الهيكل (التاجر، والسيرافي، ٢٠٠٠،٨٩-٩٠). وعن الجوكية يقول ابن بطوطة: " بعث إليّ السلطان يوماً وأنا عنده بالحضرة،

فدخلت عليه وهو في خلوة، وعنده بعض خواصه ورجلان من هؤلاء الجوكية، وهم يلتحفون بالملاحف ويغطون رؤوسهم لأنهم ينتفونها بالرماد كما ينتف الناس آباطهم. فأمرني بالجلوس فجلست، فقال لهما: هذا العزيز من بلاد بعيدة فأرياه ما لم يره، فقالا: نعم، فتربع أحدهما، ثم ارتفع عن الأرض حتى صار في الهواء فوقنا متربعا، فعجبت منه وأدركني الوهم، فوقعت على الأرض. فأمر السلطان أن أسقى دواء عنده، فأفقت وقعدت وهو على حاله متربع. فأخذ صاحبه نعلا من شكارة كانت معه، فضرب بها الأرض كالمغتاظ، فصعدت إلى أن علت فوق المتربع، وجعلت تضرب في عنقه وهو ينزل قليلاً قليلاً حتى جلس معنا. فقال السلطان: "إن المتربع هو تلميذ صاحب النعل"ثم قال :" لولا أني أخاف على عقلك لأمرتهم أن يأتوا بأعظم مما رأيت" (ابن بطوطه،٢٠١١، ١٥٠).

ويورد البيروني فيما يخص حياة "البرهمن" وما يتوجب عليه في أثناء تعلمه، هو أن يتزهد ويقبل على تعلم علم الكلام والشريعة من أستاذ يخدمه في الليل والنهار، ويقيم قربان النار في طرفي النهار، ويسجد لأستاذه بعد القربان، ويغتسل كل يوم ثلاث مرات ويصوم يوماً ويفطر يوماً مع الامتناع عن اللحم، ويكون مقامه في دار الأستاذ ويخرج منها للسؤال والكدية من خمسة بيوت فقط في اليوم، وفي فترة العمر من الخامسة والعشرين إلى الخمسين يؤذن له بالزواج، ولا يجوز أن يتزوج بمن جاوز عمرها اثنتي عشرة سنة، بقصد النسل، على ألّا يطأ امرأته أكثر من مرة في الشهر، ومحرم عليه الزنا، وصبغ النيل من بين الأصباغ النجسة بالنسبة إليه، ويتوجب عليه الاغتسال إذا مس جسده (البيروني،١٩٩٣، ١٨٧). وأشار التاجر إلى أنّ أهل الهند إذا أرادوا التزويج تهانؤوا بينهم، ثم تهادوا، ثم يشهرون التزويج بالصنوج والطبول. ويتزوج الرجل ما شاء من النساء، وإذا أحضر الرجل منهم امرأة فبغت فعليها وعلى الباغي بها القتل في جميع بلاد الهند وإذا زنى رجل بامرأة اغتصبها نفسها قُتل الرجل وحده. والسرق في بلاد الهند في القليل منه والكثير القتل وإذا سرق السارق فلساً فما فوقه أخذت خشبة طويلة فيُحدد طرفها ثم يُقْعَدُ عليها استه حتى تخرج من حلقه.

وبناء أهل الهند حجارة وجص وآجر وطين، وطعامهم الأرز ولا يأكلون الحنطة (التاجر، والسيرافي، ٢٠٠٠، ٥٤-٥٥).

وعن عادة الحرق بالنار يروي التاجر أنه إذا عزم الرجل منهم على إحراق نفسه، صار إلى باب الملك فاستأذن ثم دار في الأسواق، وقد أججت له النار في حطب جزل كثير عليها رجال يقومون بإيقادها حتى تصير كالعقيق حرارة والتهاباً، ثم يعدو وبين يديه الصنوج متجولاً في الأسواق وقد أحاط به أهله وقرابته. وبعضهم يضع على رأسه إكليلاً من الريحان مملوءاً بالجمر ويصب عليه السندروس (نوع من الصمغ)، وهو مع النار كالنفط، ويمشي وهامته تحترق وروائح لحم رأسه تفوح وهو لا يتغير في مشيته ولا يظهر منه جزع، حتى يأتي النار فيثب فيها فيصير رماداً، فيذكر بعض من حضر رجلا منهم يريد دخول النار أنه لما أشرف عليها أخذ الخنجر فوضعه على رأس فؤاده فشقه بيده إلى عانته، ثم أدخل يده اليسرى فقبض على كبده فجذب منها ما تهيأ له وهو يتكلم، ثم قطع بالخنجر منها قطعة فدفعها إلى أخيه استهانة بالموت وصبراً على الألم، ثم زج بنفسه في النار(المرجع نفسه، ٨٥). وقد وصف ابن بطوطة أحد مشاهد حرق الموتى، حين حضر إحدى الجنائز الهندية، فالهنود إذا مات أحدهم أججت له النار لحرقه، وألقي فيها، وهناك من النساء من تقبل أن تحرق نفسها مع زوجها، فتتزين وتركب والناس يتبعونها من مسلم وكافر، ويضرب بالطبول والأبواق بين يديها، ويرافقها جماعة من البراهمة ثم تلقى في النار لتحرق، مع زوجها المتوفى وهذا الفعل أمر غير واجب، لكن من أحرقت نفسها، أحرز أهلها شرفاً بذلك ونسبوا إلى الوفاء، ومن لم تقدم على ذلك عوقبت بأن ألبست الخشن من الثياب، وأقامت عند أهلها بائسة ممتهنة لعدم وفائها، وذكر ابن بطوطة أنه عندما شهد هذا المشهد، أفزعه وسقط عن فرسه مغشياً عليه من هول المنظر(ابن بطوطة، ١٩٩٤، ١٣٨-١٤١).

ومن عادات أهل الهند التي أوردها التاجر أنهم يقتلون ما يريدون أكله ولا يذبحونه، فيضربون هامته حتى يموت، ولا يغتسلون من جنابة، وهم لا يأتون النساء في الحيض ويخرجونهن من منازلهم تقززاً. ويلبس أهل الهند فوطتين ويتحلون بأسورة

الذهب والجوهر الرجال والنساء(التاجر، والسيرافي، ٢٠٠٠، ٥٦-٥٧). وفيما يخص المباح من لحوم الحيوانات وفق ما أورده البيروني فهو الضأن والمعز والأرانب والظباء والجواميس والسمك والطير المائية والبرية والدراريج والحمام والطواويس، أما المنصوص على تحريمه البقر والخيل والبغال والحمير والأبعرة والفيلة والدجاج الأهلي والغربان والببغاء، وبيض جميعها بالإطلاق، والخمر إلا الشودرا(وهم المنبوذون، أصحاب المهن الحقيرة، مثل: الكنس والنظافة ، وغسل الملابس، وتنظيف الجلود، لأنهم من الجنس الأسود) فإن شربها مباح لهم، وبيعها محظور عليهم كبيع اللحم (البيروني، ١٩٩٣،١٩٥).

القضاء عند أهل الهند

وفي الجانب القضائي يورد البيروني أن القاضي يطالب المدعي بالكتاب المكتوب على المدعى عليه فإن لم يكن فشهود بغير كتاب، ولا أقل في عددهم عن أربعة فما فوق، فإن عجز المدعي عن إقامة البينة، فعليه اليمين وفوق اليمين أن يعرض عليه شرب (البيشن) المعروف ببرهمن وهو شر أنواعه؛ فإنه إن كان صادقاً لم يضره شربه، وفوق ذلك أن يجاء به إلى نهر عظيم شديد الجري عميق القرار، أو البئر بعيدة القعر كثيرة الماء، فيقول للماء: أنت طهار الملائكة عارف بالسر والعلانية فاقتلني إن كنت كاذباً واحرسني إن كنت صادقاً، ثم يحتوشه خمسة أنفار ويلقونه فيه فإنه إن كان صادقاً لم يغرق فيه ولم يمت، وفوق هذه يوجه القاضي كلا الخصمين إلى موضع أشرف أصنام تلك المدينة أو المملكة، فيصوم المنكر ذلك اليوم، ثم يلبس ثياباً جديدةً في اليوم التالي ويقف هناك مع خصمه، ويصب السدنة على الصنم ماءً ويسقونه إياه، فإنه إن كان كاذباً قاء الدم من ساعته، وفوق ذلك يؤخذ سمن ودهن ويغليان في قدر ويطرح فيها لعلامة الإدراك وردة يكون ذبولها واحتراقها تلك العلامة، وإذا بلغ غايته طرح في تلك القدر قطعة ذهب ويؤمر المنكر بإخراجها في يده فإن كان محقاً أخرجها، ثم عظمى الأيمان أن تحمى زبرة حديد إلى حد تذوب فيه وتوضع بالكلبتين على كف المنكر ليس بينها وبين الجلد سوى ورقة عريضة من أوراق النبات تحتها

حبات أرز في قشورها قليلة متفرقة، يؤمر بحملها سبع خطوات ثم يرمي بها إلى الأرض (البيروني،١٩٩٣، ٩٧-٩٨). وهذا يؤكد ما رواه سليمان التاجر الذي سبق البيروني في رحلته للهند بما يزيد على قرن من الزمن، أنه إذا ادعى رجل على آخر في بلاد الهند دعوى يجب فيها القتل، قيل للمدعي" أتحامله النار" فيقول "نعم" فتحمى حديدة إحماءً شديداً حتى يظهر النار فيها، ثم يقال له: "ابسط يدك" فتوضع على يده سبع ورقات من ورق شجر لهم، ثم توضع على يده الحديدة فوق الورق، ثم يمشي بها مقبلاً ومدبراً حتى يلقيها عن يده فيؤتى بكيس من جلود، فتُدخل يده فيه ثم يختم بختم السلطان، فإذا كان بعد ثلاثة أيام أتي بأرز غير مقشر فيقال له:" افركه فإن لم يكن في يده أثر فقد فَلَجَ ولا قتل عليه، ويغرَّم الذي ادّعى عليه (التاجر، والسيرافي،٥٢،٢٠٠٠). وقد وصف ابن بطوطة عدل سلاطينهم، فقد ذكر أنّ رجلاً من كبار الهنود ادعى على السلطان بأنه قتل أخاه من غير موجب، ودعاه إلى القاضي، فمضى على قدميه، لا سلاح معه، إلى مجلس القاضي، فسلم وخدم، وكان قد أمر القاضي قبل ذلك أنه إذا جاء إلى مجلسه فلا يقوم له ولا يتحرك، فصعد إلى المجلس، ووقف بين يدي القاضي، فحكم عليه أن يرضي خصمه عن دم أخيه، فأرضاه. كما يروي ابن بطوطة أن صبيا ادعى على السلطان بأنه ضربه من غير موجب ورفعه إلى القاضي فوجه الحكم عليه بأن يرضيه بالمال، وإلا أمكنه من القصاص. فشاهده ابن بطوطة يومئذ وقد عاد لمجلسه، واستحضر الصبي، وأعطاه عصا وقال له: "فوحق رأسي لتضربني كما ضربتك" فأخذ الصبي العصا وضربه بها إحدى وعشرين ضربة، حتى طارت الكُلا عن رأس السلطان(ابن بطوطة، ٢٠١١، ٨٠). ويذكر ابن بطوطة أن أراضي الهند بما فيها النيبال في الشمال الغربي وهي موطن البوذا هي المكان الذي انطلقت منه البوذية، فهي أصل كتبهم الدينية، وفيها مشايخهم وعبادهم فيقال إن بها مئة ألف عابد، ويحكمها ثمانون قاضيا، يتحرون العدل والإنصاف حتى لو عرض عليهم ولد الملك لأنصفوا منه وأقعدوه مقعد الخصم، ومن شدة حرصهم عل تطبيق شريعة بوذا في مملكة قمار أنّهم لا يتهاونون في تطبيق

الحدود، فيعاقب شارب الخمر عقابا عسيرا قد يفقد روحه على إثره، ويعاقب فاعل الزنا بالقتل، وهو الحد نفسه الذي يطبق على السارق (المرجع نفسه، ٧٤). ويورد البيروني أن من عادات أهل الهند ألا يفرق بين الزوجين إلا الموت إذ لا طلاق لهم، وللرجل أن يتزوج بأكثر من واحدة إلى أربع، وما فوق الأربع محرم عليه إلا أن تموت إحداهن، وقد يعود التباين في عدد الزوجات مع ما أورده سليمان التاجر إلى تباين المناطق والمجتمعات الهندية التي زارها كل منهما، وأما المرأة إذا مات زوجها فليس لها أن تتزوج وهي بين أحد أمرين إما أن تبقى أرملة طوال حياتها وإما أن تحرق نفسها مع زوجها وهو أفضل لأنها تبقى في عذاب مدة عمرها (البيروني،٩٦،١٩٩٣). أما في الميراث فالأصل عندهم في المواريث سقوط النساء منها فما خلا الابنة فإن لها ربع ما للابن، وأما الزوجة فإنها إن لم تحرق نفسها وآثرت الحياة كان على وليها رزقها وكسوتها(المرجع نفسه، ١٩٩).

ويتضح مما سبق إن الحضارتين العربية والهندية قد تبادلتا التأثر والتأثير، وكان لمدونات الرحالة أثرٌ كبيرٌ في توثيق تاريخ العلاقات بين العرب وبلاد الهند، وتعرف العرب مختلف مجالات حياة أهل الهند. ولا شك أن الانطباع السائد عند العرب عن أهل الهند، هو الاحترام والتقدير لما لأهل الهند من فلسفة وعلوم وآداب، ولما يتصفون به من ذكاء وحصافة وحكمة، وكذلك لدور الحضارة الهندية في تقدم الحضارة وتطورها بوجه عام بما فيها الحضارة العربية. كما تركت حضارة العرب واتساع نطاق تفكيرهم وتسامحهم الديني وعنايتهم بالعدل، صورة طيبة في نفوس أهل الهند. وكانت العلاقات على العموم ودية وسليمة، وقد مُنح العرب الذين استقروا في الهند حرية دينية تامة، وحظي الرحالة بالتقدير والاهتمام من أهل الهند وحتى من بعض الحكام والسلاطين، يشار إلى أن ابن بطوطة قد ولِيّ منصب قاض في إحدى فترات وجوده في بلاد الهند وأُرسل سفيرا من أحد سلاطين الهنود إلى الصين. ومما أكده مجمل الرحالة الذين زاروا بلاد الهند هو إقامتهم للعدل وإعادة الحقوق إلى الأشخاص المنكوبين. فالهنود من أقدم الأجناس البشرية على سطح الأرض، ويعدّهم المسعودي

واحداً من الأجناس السبعة العظيمة على سطح الأرض. وقد نقل الشهرستاني أن بعض أهل العلم قسّم سكان العالم إلى أربعة أجناس: العرب، والفرس، واليونان والهنود، ثم قابل بين العرب والهنود وقال: إنهم متقاربون في العبادات، وهم حريصون على التثبت من خصائص الأشياء والحكم على أصولها وحقائقها، وفي الاعتماد على الوسائل الروحية، التي يبدو فيها الذكاء والظرف والأناقة والثقافة. ويوجد اليوم تعاون وثيق بين الهند ومعظم الدول العربية في الحقول التربوية والعلمية والثقافية والفنية. وأن عدداً كبيراً من المعلمين والطلاب والفنيين الهنود في كثير من البلاد العربية. كما أن عدداً من الطلاب العرب يدرسون في الجامعات الهنديّة. وهذا بحد ذاته دليل على رغبة نامية في تواصل العلاقات التاريخية العريقة واستمرارها بين الشعبين العربي والهندي.

المصادر والمراجع

- ابن بطوطة، محمد بن عبدالله الطنجي (١٩٩٤).**رحلات ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. جامعة فرانكفورت: ألمانيا.
- ابن بطوطة، محمد بن عبدالله الطنجي (٢٠١١).**تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. مراجعة درويش الجويدي. ج٢. بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن حوقل، النصيبيني أبي القاسم(١٩٩٢).**صورة الأرض**. تحقيق: كرامرس. مجلد ٣٥.ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- ابن خرداذبه(١٩٩٢).**المسالك والممالك**. تحقيق: م.ي. دي خويه. مجلد ٣٩، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر(١٨٩١).**الأعلاق النفيسة**. الجزء (٧). تحقيق م.ي.دي خويه. طبعة لندن: لندن.
- الأحمد، سامي سعيد (١٩٨٥). **تاريخ الخليج العربي من أقدم العصور حتى التحرير العربي**. البصرة.

- الإصطخري، أبو اسحق إبراهيم بن محمد (١٩٩٢).**الجغرافيا لإسلامية.** مجلد (٣٤). منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية . ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- باقر،طه (٢٠١١).**مقدمة في تاريخ الحضارة القديمة.** ج(٢). بغداد: دار الورق للنشر المحدودة.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد(١٩٩٣).**تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة.** تحقيق: إدوارد سخاو. في الجغرافيا الإسلامية. مجلد (١٠٥)، منشورات معد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرنكفورت.
- التاجر، سليمان، والسيرافي، أبو زيد (١٩٩٤).**أخبار رحلات العرب والفرس إلى الهند والصين في الجغرافية الإسلامية.** مجلد (١٦٤). منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- التاجر، سليمان، والسيرافي، ابي زيد حسن(١٩٩٩).**أخبار الصين والهند في القرن الثالث الهجري التاسع ميلادي.** تحقيق:الشاروني. يوسف .القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- السيد، أيمن فؤاد(١٩٩٢).**العرب وطريق الهند حتى أواسط القرن السادس.** المؤرخ المصري. العدد (٨). القاهرة.
- طافور، بيرو(١٩٦٨).**رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر الميلادي.** تحقيق:حسن حبشي. القاهرة: دار المعارف.
- عبد الرحمن، محمد نصر (٢٠١٤). **الوجود العربي في الهند في العصور الوسطى.** ط (١). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عبد العليم، أنور(١٩٧٩).**الملاحة وعلوم البحار عند العرب.**عالم المعرفة. العدد (١٣). الكويت.
- القزويني، زكريا بن محمد(١٩٩٤).**آثار البلاد وأخبار العباد.** مجلد (١٩٨). تحقيق: فرديناند مستفيلد. في الجغرافيا الإسلامية، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- كبير، همايون (٢٠١٠).**التراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث.** ترجمة ذكر عبد الرحمن. الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.

- كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش (١٩٥٧). **تاريخ الأدب الجغرافي.** ترجمة: هاشم، صلاح الدين عثمان.الجزء(١). القاهرة: القسم الثقافي في جامعة الدول العربية.
- لوبون، غوستاف(١٩٦٩).**حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر. القاهرة: مطبعة الحلبي.
- المرزوي، شرف الزمان الطاهر(١٩٤٢).**فصول حول الصين والترك والهند منتخبة من كتاب طبائع الحيوان**. ترجمة .منورسكي. طبعة لندن. لندن.
- المجيدل، عبدالله (٢٠٠٨).عُمان في أدب الرحالة. **مجلة التراث العربي.** العدد(١١٠). دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- المسعودي، علي بن الحسين(١٩٦٦). **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. طبعة بافيه دي كرتاي. تحقيق: شارل بلا، الجزء (١).بيروت.
- المقدسي، أبو عبدالله (١٩٩٢). **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. تحقيق ي. دي. خويه. مجلد (٣٦). منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- الندوي، محمد إسماعيل (بلا تاريخ).**تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية**، ط(١). بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر.

المراجع الأجنبية

- Lamerg.C. and Karlovvsky, Trafe Mechanism in indus and Mesopotamia (London) 1971 pp.302-306.
- Muhammed.S. HusaynNainar; the relgions sects of southern inia mentioned (4) geogaphes in Islamic geography, institute of Arabic Islamic Frankfurt, y121.p.393.
- Nadvi.S.1937.Erly Relation between Arabia and India.IC.11.

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ ربيع/٢٠١٩

الفقيه والمؤرخ المحقق: محمد أديب تقي الدين الحصني الدمشقي

منتخبات التواريخ لمدينة دمشق، موسوعة شاملة لتاريخ حاضرة المجد والخلود

محمد مروان مراد*

صدرت مؤخراً الطبعة الجديدة للكتاب التاريخي الشامل "منتخبات التواريخ لدمشق" لمؤلفه الفقيه والمؤرخ الدمشقي أديب تقي الدين الحصني، الذي يعد سجلاً حياً لتاريخ المدينة الخالدة.

* **اسمه ونسبه**: هو المؤرخ والعالم والنسابة محمد أديب بن محمد بن عبد القادر آل تقي الدين الحصني الحسيني الدمشقي، أسرته من الأشراف، ينتهي نسبها إلى الإمام علي الرضا من ذريه الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنهم).. وأصل أسرته من "قرية الحصن" عجلون في البلقاء بالأردن، هاجرت الأسرة إلى دمشق في القرن السادس الهجري.

- **رأس الأسرة**: تقي الدين الحصني بن حسن بن مصطفى بن شمس الدين الشهير بتقي الدين الحمضي الدمشقي الشافعي الحسيني، ولد بدمشق وتتلمذ على عديد من مشايخ العلم وبينهم: الشيخ محمد الكزبري، والشيخ نجيب القلعي، وقد

* باحث في التراث.

عرف "تقي الدين" بالزهد والتقى، وتوفي سنة عشرين ومئتين وألف هجرية، ودفن بمقبرة "باب الصغير".

* **جده لأبيه**: الشيخ عبد القادر بن أحمد بن حسن الشهير بابن تقي الدين الحصني، وكان معروفاً بالتقوى والصلاح، توفي بدمشق سنة سبعين ومئتين وألف هجرية، وقبره في مقبرة باب الصغير.

* **أبـوه:** الشيخ محمد إمام الحنفية بالجامع الأموي، عرف بالتقوى وحسن السيرة رافق كوكبة من شيوخ عصره وانتفع بمعارفهم، وكانت وفاته سنة ١٣١١هـ.

* **سيرته:** ولد "محمد أديب الحصني" بدمشق سنة ١٢٩٢ ـ ١٨٧٤م، تلقى وهو في السابعة من عمره قراءة القرآن والكتابة ومبادئ اللغة والإنشاء والحساب وتاريخ الإسلام في مدرسة "الياغوشية" الأميرية، ثم تنقل بين المدارس الأهلية، ومنها "الريحانية" وبين أساتذتها الشيخ محمد المبارك والشيخ محمد الحكيم، ومدرسة شيخ القراء أحمد دهمان، ومدرسة الشيخ محمد الخطابي، ثم دخل المدرسة الجقمقية وكان أستاذها الشيخ الجليل: محمد المرعشلي، وتعلم فيها مبادئ التركية وأصول قواعدها، وشيئاً من الفارسية، وقسماً كبيراً من مبادئ علم النحو الصرف والمنطق، وحفظ في هذه الفترة نصف القرآن الكريم، وألفية ابن مالك وبعض المتون وقسماً من العلوم الأدبية والدينية والتجويد، تلقى ذلك كله عن كوكبة من أعلام الشيوخ، وفيهم: محمد المبارك، محمد الحكيم، أحمد دهمان، عبد القادر المالكي، أمين السفرجلاني، ولازم عدداً من العلماء الأعلام في دروسهم، وهم الشيوخ الأجلاء: بكري العطار، ومحمد المنيني (مفتي دمشق) وأنيس الطالوي، والشيخ المعمر (عبد الله السكري الركابي) والشيوخ: رشيد سنان قزيها، ومحسن المرادي، وعبد الحكيم الأفغاني، لازمهم طويلاً، وتلقى منهم بعض العلوم العربية والدينية والفقه وأصوله، وقسماً من التفاسير، وعلم التوحيد. ولازم دروس المحدث الأكبر الإمام الشيخ "بدر

الدين الحسني" والعلامة الجليل الشيخ "محمد الكتاني" نزيل دمشق، والملا "عيسى الكردي" شيخ مشايخ الطريقة النقشبندية، ونال "محمد أديب تقي الدين" إجازات العديد من فضلاء الشيوخ العلماء ومنهم: المحدث الحافظ للأسانيد الشيخ "عبد الحي الكتابي" الشريف، والشيخ "محمد بدر الدين بن يوسف" والشيخ "عيسى الخالدي النقشبندي" والشيخ "محمد جعفر الكتاني" نزيل الشام، والشيخ "أحمد الشريف السنوسي" ومحمد عبد الحي بن الشيخ عبد الكريم الحسني وغيرهم.

* الحصني نقيباً للأشراف في بلاد الشام:

بعد وفاة والده سنة ١٣١١هـ عهدت إلى الشيخ أديب تقي الدين الحصني وظيفة إمام الحنفية في الجامع الأموي إضافة على وظيفة مشيخة الحفاظ في جامع السلطان سليمان، وفي السنة التالية توجه إلى مقر الخلافة الإسلامية في "الأستانة" فصدرت إرادة السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، بالعهدة له توجيه نقابة الأشراف في قضاء دوما، وما لبث أن تحول إلى لواء الكرك ومعان، عند تشكيل حكومة حديثة فيه، لتجديد الإقليم ومنحه رتبة "أزمير" العلمية، وتحول منها إلى رتبة "أدرنة" وفي سنة ١٣٢٦هـ توجه مرة أخرى إلى "الأستانة" حيث صدر الأمر الملوكي بإسناد نقابة الأشراف في البلاد الشامية إليه مع رتبة مخرج مولوية قضاء مصر وفي أوائل حكم الملك "رشاد" الدستوري، وجهت له رتبة الحرمين الشريفين، وكان حائزاً على الوسامين العثماني والمجيدي والثالث، وبقي بتلك الوظيفة أمداً طويلاً حتى انتقالها عنه.

وفاته: توفي الشيخ أديب تقي الدين الحصني بدمشق سنة ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م عن عمر ناهز الستة وستين عاماً حافلة بالعمل المثمر في خدمة الدين، وفي العمل الصالح في ميدان العلم والأدب، وقد ودع في موكب مهيب إلى مثواه الأخير بمقبرة باب الصغير.

كتابه: سمى "الحصني" مؤلفه "غاية المرام في منتخبات التواريخ لدمشق الشام" وبدأ بتأليفه عام ١٩١٨ وأنجزه في عام ١٩٢٥م، وتكون من ثلاثة مجلدات مجموع صفحاتها ١١٥٠ صفحة (المجلد الأول من ٤٠٠ صفحة ـ المجلد الثاني (٥٣٥ صفحة) والمجلد الثالث (٥١٦ صفحة)، وتمت طباعته في المطبعة الحديثة بدمشق سنة ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٧م كما ذكر "محمد كرد علي" في مجلة المجمع (المجلد ٨ ـ كانون الثاني ١٩٢٨).

واشتمل الكتاب على مقدمة، وأحد عشر باباً، أوضح في المقدمة الهدف من تأليفه، وهو الحديث عن محاسن مدينة دمشق وتاريخها العمراني، والحقب التاريخية التي توالت عليها، وذكر رجالها ومعالمها العمرانية وجاء في المقدمة ذكر لمن ألف في تاريخ دمشق وفضائلها قديماً وحديثاً.

- الباب الأول: ذكر أول من أسسها وسماها، وتاريخ عمارتها.
- الباب الثاني: وجاء في ستة فصول، عرض فيها المؤلف: ذكر الأمم التي تعاقبت على سكناها، دخول المدينة في حوزة العرب، الفتح الإسلامي حتى العصر الأموي، العصر العباسي، العثمانيون.
- الباب الثالث: تحدث فيه المؤلف عن الحالة العلمية والاجتماعية والنهضة الأدبية بمدينة دمشق.
- الباب الرابع: (فصلان) الأول: ما ورد في فضلها من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، الثاني: ما يحدث في آخر الزمان.
- الباب الخامس: (٤ فصول) الأول: من بعث فيها من الأنبياء، ومات ودفن فيها، الفصل الثاني: من دخل دمشق من الصحابة، الثالث: من استوطنها من التابعين، الرابع: من دفن فيها من النساء.

ـ الباب السادس: من نشأ فيها من الحفاظ والمحدثين والقراء والأدباء والحكماء والصناع.

ـ الباب الثامن: ذكر مساجدها وكنائسها ومدارسها وآثارها القديمة (والحديث مفصلاً عن الجامع الأموي الكبير).

ـ الباب التاسع: معالم دمشق الشهيرة وأقوال المؤرخين في وصفها، وذكر أنهارها ومتنزهاتها وغلالها وأسواقها وحماماتها.

ـ الباب العاشر: ذكر صناعات أهلها اليدوية، وأحوال الحياة الاقتصادية فيها.

ـ الباب الحادي عشر: ذكر القرى المحيطة بها (الغوطة ـ وادي بردى ـ معربا... وغيرها).

* **مصادره**: مع أن المؤلف (الحصني) لم يورد في كتابه المصادر التي رجع إليها واعتمدها، إلا أن مجايليه من الأدباء والإعلاميين، أشاروا لدى الإعلان عن صدور الكتاب إلى أن مؤلفه عني بجمعه من مصادر مختلفة ورسائل تاريخية موضوعة في تاريخ دمشق ورجالها.

وجدير بالذكر أن بعض المراجع ذكرت بأن للحصني كتاباً آخر هو المعنون "تراجم فضلاء مشاهير القرن الثالث عشر الهجري، ومشجر لنسب أسرته آل تقي الدين الحصني".

مراجع الدراسة:

- موسوعة الأعلام: خير الدين الزركلي - الجزء ٦/٢٨.

- معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة - د. صلاح الدين المنجد ص ٤١٨.

- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة الجزء ٩/٣٦.

- روض البشر في أعيان القرن الثالث عشر - محمد جميل الشطي ص ٦٢ وما بعدها.

- أعلام دمشق في القرن ١٤هـ، عبد اللطيف فرفور ص ٢٤٠.

- تاريخ علماء دمشق في القرن ١٤هـ: مطيع الحافظ ونزار أباظة الجزء ١/١١٤.

- فهرس دار الكتب المصرية الجزء ٥/٤٢٧ - ٤٢٨.

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ ربيع /٢٠١٩

عَبَقُ الذكرى وحُلوُ الأملِ في أغنية

أ.د. محمّد عطا موعد

يعيدني هذا النشيد الجميل، نشيد خالد الهبر إلى أربعين عاماً خلتْ، حيث ساحة دارنا مفتوحة على الجيران، في ذلك الحيّ الشعبي الساحر من أحياء الشام، كانت تلك الساحة لا تعلو عليها ساحة دار أخرى لعقود مرّت، فساحاتُ الدور التي تحيط بها كانت على مسافة واحدة؛ ولكنّ ضيق المكان والتكاثر في الوَلَد جعل الناس في ذلك الحيّ الشعبي تُغيِّر من معالم تلك الساحات؛ فشرع الناس يستغنون عنها ليقيموا مكانها غرفاً من فوقها غرف؛ لعلّها تسدّ بعض حاجاتهم في المسكن، وهو ما جعل ساحة دارنا مكشوفة للجيران، وكانت هذه الساحة تنتظر هي الأخرى دورها في الكأس الذي ستشرب منه في يوم قريب، أسوة بساحات الدّور المجاورة.

كنتُ ألِجُ ساحة البيت فأرى فيها أحد عشر وجهاً بريئاً من وجوه أخوتي وأخواتي يلعبون في كل زاوية منها، وكان في الغالب معها وجوه أخرى من أطفال الحيّ، كانوا يلعبون (الطّابة) و(الحجلة) و(الزّقطة) و(الطُّميمة) و(كَامِشْ كميّش) وسواها من الألعاب، كانت تعلو منهم الأصوات والضحكات، فإذا أرهقهم التّعب ألفيتهم يجلسون بمحاذاة البير الدائري الذي كان بيننا وبين الجيران، وكان أخي (عُمَر) في الأعمّ الأغلب يؤلّف حكاية من حكاياته يسردها عليهم فيُضْحِكُ بعضهم، ويُبْكِي الآخر، وفي بعض الأحيان يضع على رأسه (عجل) الدراجة الصغيرة الذي يشبه (العقال)، وهو يرتدي (جَلاَّبيّة) تؤهلّه أن يحاكي خطيب الجامع، فيقف في

آخر الدرج المستقيم الذي يصل ساحة الدار بالغرفة اليتيمة فيما يبدو وكأنه طابق ثان؛ ليلقي خطبة عصماء في الصغار، الذين كانوا يضحكون مما يروي لهم من حكايات وقصص في أثناء خطبته...

وكان يخالط ذلك كلّه أغنية خالد الهبر تأتي من آلة التسجيل (الكاسيت) التي اشتراها لنا والدي:

يا وطن الحزن الممزوج بأحلام الفقراء

يا حكايات الجراح

في ليالٍ قاتمة

يا ترانيم المحبة

أجل! أجل! ياوطن الحزن! فأنت ياساحة الدار جزء من ذلك الوطن الحزين الحزين، أنت وطن الحزن، كلّ حزن الدنيا كان في عيوني في دموعي في كياني وروحي في كلّ عصب مني؛ بل في كل نَفَسٍ، وقد وقفتُ قبل عام على أطلالك، وما كدتُ أقفُ على ربوعك حتى انتفضتْ ساحتك من بين الرّكام تحكي لي حكايات الجراح، حكايات الجراح في ليال قاتمة مرّت عليك، ليال قاتمة تعجّ بالسّواد والكآبة والحزن والغربة والوحدة؛ شكتْ إليّ بُعد أهلها عنها، وهجر الوجوه البريئة لها، وبثّت لي أحزانها، وقد دُفنَ بين أنقاضها حلو الألعاب، وأحلام الفقراء.

وما إنْ وقع ناظري على ناظرها حتى شرعتْ تلك الأحلام تخرجُ إليّ لتستقبلني، وتعيدني إلى (عصر الدهشة) والتسمية ليست لي؛ بل هي لعميّ د. محمود موعد رحمه الله، وكان كذلك فعلاً، فهو مدهشٌ بأغانيه وبتراثه المفعم بالحبّ والتواد والتراحم، وجلسات البسطاء تحت شجر الزيتون المعمّر، الشجر الذي كان يصغي إلى أحلامهم وقصصهم وضحكاتهم وطرائفهم البريئة التي لا تنتهي، كان كلّ هذا يَصِلُني عبر ترانيم المحبّة التي كانت تداعب خيالي وهي تَنْفحُها على ثغري، وقد رأته مقطّباً شاحباً حزيناً، كانت ترسلها تبثّها لي بثّاً، فترتسم أمامي مشاهدها النديّة فترجعني إلى قصص

وسير تبدو وكأنها الأساطير.

وفي غمرة هذه المشاهد التي عشتُ معها في تلك اللحظات العصيبة كانت آلة التسجيل تتحدى المشهد الحزين للدار:

سوف يأتي كالربيع

سوف يأتي كالأغاني

زارعاً في كل جرح

وردة مثل الأماني

سوف يأتي خبرتني

حلوة كانت هنا

سوف يأتي خبرتني

أغنيات العاشقين

أجل! سوف يأتي كالربيع الجميل، بزهره الذي يسحرني، ليعيد لساحة الدار ألقها وسحرها، سوف يأتي ذلك الزهر الساحر زهر الشام ليمسح بيده الرخيّة الحزن الذي لفّني ولفّ ساحة الدار، سوف يأتي مثل حلو الأغاني، أغاني (عصر الدهشة) (سُليمى، حوّل ياغنّام، يافجر لما تطلّ، عالبال بعدك ياسهل حوران، على شطّ بحر الهوا، جميل واسمر، رقّة حسنك وسمارك، زهرة الفلة، حبيّتك وبحبّك على طول، يسعد صباحك يا بدر، البسطجية اشتكوا، لاخبر لا حامض حلو لا شربة، في وُسْط الطريق، ياوابور قُلْ لي رايح على فين.....)...

كانت هذه الأغاني وغيرها تجول في خاطري؛ فتخفف حزني على الدار وأنا أرنو إلى نفق حَفَرَتْهُ يدُ الإرهاب والتكفير تحتها؛ كي تقتلعها من جذورها، ولكنها ظلّت صامدة شامخة تردد أغاني (عصر الدهشة)، وقد حملت معها وردة الأمانيات، لتزرعها في كل ركن قصيّ من أركانها لا تطاله عيني لهول ما نالها، كنتُ في لحظاتي العصيبة

أرى فعلاً وردات الأمنيات في وجوه أخوتي وأخواتي الأحد عشر حيث عادوا إلى حلو ألعابهم البريئة في ساحتها، فشرعتِ البسمة تعود إلى ساحتها، وشرعتْ تلك البسمات تبدد ظلام نفق الإرهاب الأَسْوَد من تحتها؛ فتعيد النور إلى أصلها وأساسها الذي حرص والدي على أن يكون قويّاً، فأعادني هذا إلى عام ١٩٨٢ وقد مرّ أحد أقاربنا بوالدي وهو يقول لمن يعدّ حديد الأساس الذي ستقام الدار عليه: (حُطْ حديد قَدْ ما بتقدر، وكَبّرْ وعَمّقِ الأساس قَدْ ما بتقدر) فما كان من قريبي هذا وقد غاظه قولُ والدي إلاّ أن قال: ماهذا، هذا تعوزه نقودٌ كثيرة، ولو كنتَ تعمل في الكويت ما صنعتَ بأساسها هذا؟ فما كان من والدي سوى نظرة عجيبة رمقها لقريبي هذا دون أن يجيبه بشيء.

كان حدس والدي في مكانه، فأساس الدار القوي؛ جعل الدار تبقى شامخة، فنفقُ الإرهاب الأَسْوَد من تحتها ولّى خاسئاً، وهو حسير، فها هي وردات الأمنيات تبدد الجراح، فكلّ جرح يولّي ويغرس مكانه وردة، وردة حلوة كانت هنا، وردة الشام النديّة الحلوة التي أصغي إليها فتخبرني بحكايات العاشقين، وحكايات أُخر تهمس في كياني وروحي أنّ (عُمَرَ) أخي سيأتي من البلاد الباردة الباهتة البعيدة ومعه وردة الشام؛ سيأتي بضحكاته وبطُرَفِهِ الحلوة ليعيد إلى أركانها بسمات الأطفال، وهم يُصغون إلى شعره وخُطَبِه وقصصه، وهاهي الدار الآن تقصّ عليّ طرفاً من نادر فُصوله، وقد خبّأ كلّ الأواني والصحون في (خُرْجِ) الدراجة النارية صباحاً، فذهب والدي بالدراجة إلى عمله، وعندما أرادتْ والدتي وضعَ الفطور في الأطباق، لم تجد أيّ طبق، فظنّتْ أنّ لصاً قد سطا عليها، ولكنْ مع عودة والدي مساءً -وقد اكتشف أن الأطباق والأواني كانت بصحبته- عادت البسمة إليها، وإذ رأى (عُمر) ثغرَ أمي تعتريه الدهشة أخبرها بفعلته تلك، فضجّت أركانُ الدار بالضحك البريء...

وفي خِضَم هذا الضحك الحلو البريء يعلو صوت آلة التسجيل مرّة أخرى، ويواصل خالد الهبر أغنيته:

أرى أياما آتية

نجوووووووووماً

تخترق الغيوم

أرى أياما آتية

دموعاً

لأفراح الصباح

تَفيقُ على وترٍ يرتجفُ

كلمّا غنّى الصباح

ورَدَّدهُ سِحرُ الندى

فوقَ جفنِ سوسنة

ووردة الشام والأمنيات وهي تُغرس في أنحاء الدار تُغيّر من مزاجي العكر في عصيب لحظات بكيتُ فيها كثيراً، فأطلعتني وردات الأمنيات على آتي الأيام، نجوماً تخترق الغيوم لتشعّ ضوءاً يبدد ظلمة النفق الأسود أسفل الدار، فإذا دموعي الحزينة تتحوّل إلى دموع لأفراح الصباح الآتي، دموع تستيقظ على وتر يرتجف لصباح يغني، فيَصِلُ صدى غنائه إلى سحر الندى فوق جفن سوسنة استيقظت لتوّها على فرح الصباح وعَبقِ عذب نشيده، حيث كانت تصغي بكلّ كيانها لأغنية خالد الهبر، وتردد معه، وتعيد النشيد:

سوف يأتي كالربيع

سوف يأتي كالأغاني

زارعاً في كل جرح

وردة مثل الأماني

سوف يأتي خبرتني

حلوة كانت هنا

سوف يأتي خبرتني أغنيات العاشقين

ثم تَذْهب إذ ذاك بعيداً بعيداً، في أواخر سبعينيات القرن الماضي، ليلفّ الدار صمت حزين على حلو الأيام، لا يشقّه إلا صوت آلة التسجيل، وهي تتابع النشيد:

أهديتك صمتي الحزين

أهديتني شمس النهار

هل تعطني أحلامك

غير موت الانتظار

سوف يأتي كالربيع....

وفي لحظات الصمت الحزين تلك يهتزّ مني الكيان مرّة أخرى لأعاود البكاء، فلا أتمالك نفسي، فأهْدي داري شعوري وحسيّ وحزني وألمي على أربعين عاماً عشتُ فيها أجمل أيام العمر، ويعجز اللسان الصامت عن البوح لها بأي شيء، ولكنّ ساحة الدار تبرز أمامي مبددة صمتي الحزين، وهي تهديني شمس النهار التي تبدد سيّئ الحلم وفي هذه اللحظات يهتف بي هاتف:

(ويحلو الأمل بالانتظار)، وفي الوقت نفسه أسمعُ من بعيد صدى أغنية من أغاني (عصر الدهشة) تداعب خاطري قائلة:

(ياوابور قُلْ لي رايح على فين....)....